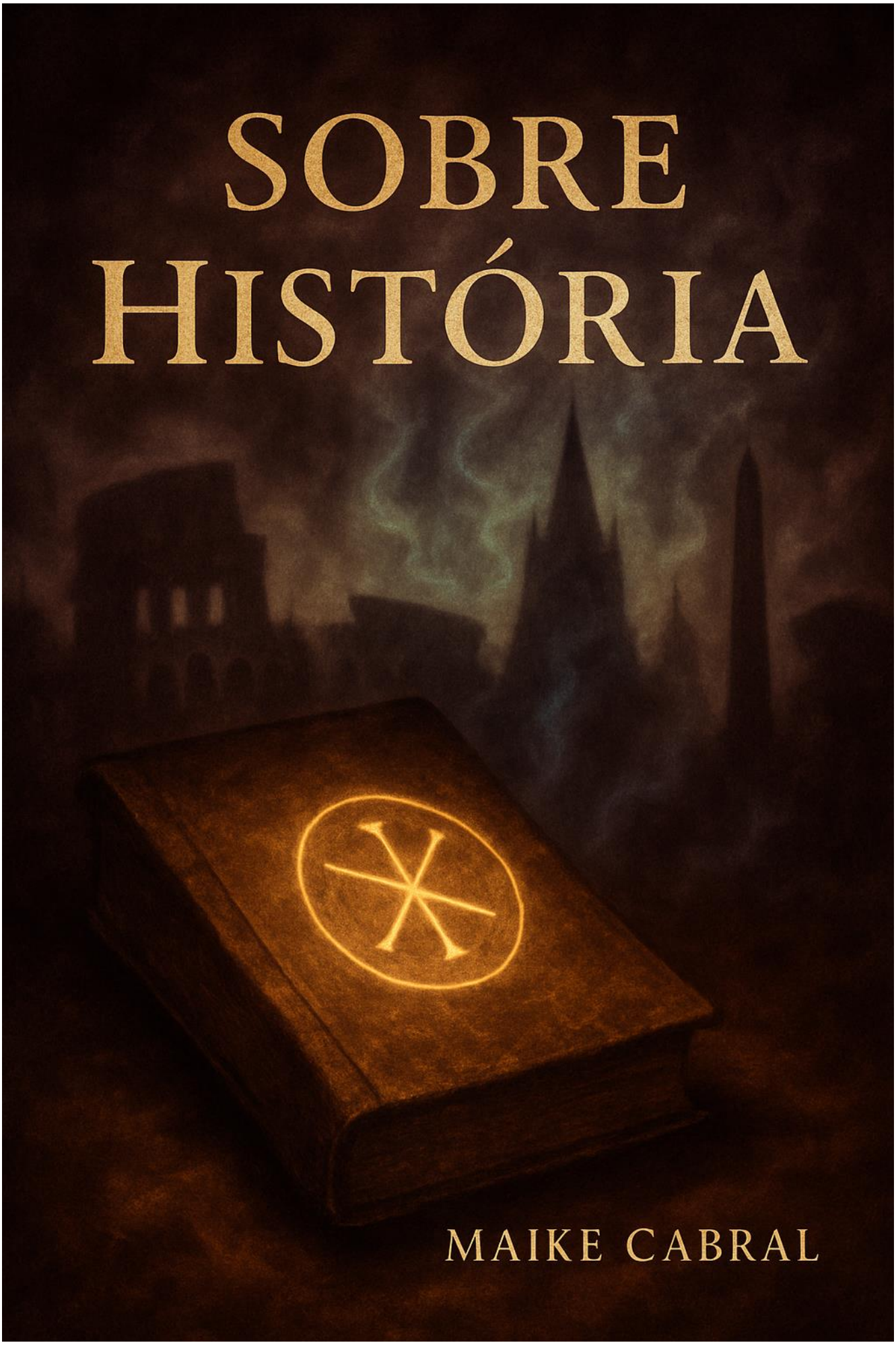
SOBRE HISTÓRIA



MAIKE CABRAL

Sobre História

Maike Cabral

O presente volume apresenta uma série de ensaios que constituem nossa ideia geral sobre a história. Cada tópico pode ser lido separadamente e independente dos demais. Apesar de não constituirem um ordenamento rigoroso, desenvolvemos uma sequência que visa privilegiar a visão integral do assunto.

Maike Cabral, 2025

Índice

História Sintética _____ *p.4*

A Unidade Mínima da História _____ *p.26*

O Problema da Representação em História _____ *p.76*

A Perversão do Tempo: Tempo, Identidade Humana e os Fins Últimos _____ *p.113*

O Colapso da Forma Histórica: Apatia Cultural e a Busca por Sentido na Modernidade Tardia ____ *p.128*

Considerações sobre o conceito de PrediçãoDerrisória _____*p.172*

TempoAngular: A Concepção Cristã de um Tempo Escatológico _____ *p.216*

As Dimensões do Tempo e o Olhar da Eternidade

Neste texto iremos explorar as dimensões que tangenciam o complexo âmbito da História. Mais do que uma simples enumeração de fatos passados, buscamos compreendê-la como a necessária junção sintética que fundamenta o desenrolar dos acontecimentos; uma unidade profunda que conecta o fluxo incessante da criação com a ação misteriosa e constante da Providência Divina – conforme se apresentam à consciência. E, para guiar nossa exposição, seguiremos os passos de um mestre da alma e da história: Santo Agostinho.

Em sua monumental obra *A Trindade*, o Bispo de Hipona desenvolve uma profunda analogia entre a estrutura trinitária de Deus e a própria constituição do ser humano, criado à Sua imagem e semelhança. Agostinho identifica nas três principais faculdades da alma – a memória, a inteligência e a vontade – um reflexo das três Pessoas Divinas: Pai, Filho e Espírito Santo [1]. Essa intuição agostiniana nos servirá como chave de leitura para desvelar aquilo que chamamos de as três dimensões fundamentais do acontecer histórico, que aqui proporemos sob o conceito de *História Sintética*.

A idéia de *História Sintética*, tal qual a concebemos, alude precisamente a essa unidade inextricável entre o desenvolvimento da criação, em suas diversas camadas, e a misteriosa ação Providencial que, como entendemos, a tudo permeia e orienta [2]. Trata-se de um reconhecimento diante da harmonia subjacente entre as diferentes dimensões do acontecer – a natural, a pessoal e a formal – que se desvelam como objeto distinto para a consciência humana.

O homem, criatura singular situada na fronteira entre o *fluir* do tempo e o *permanecer* da eternidade, é chamado a perscrutar esse mistério e encontrar nele o sentido de sua própria existência e do cosmos que o cerca.

Ao longo deste texto abordaremos cada uma dessas dimensões, buscando não apenas defini-las conceitualmente, mas sobretudo, ilustrar como se manifestam concretamente na experiência humana e na construção do conhecimento histórico – sempre à luz da Tradição filosófica e teológica cristã.

A Primeira Dimensão: História Natural – O Palco da Criação e a Vontade Divina (Potência Passiva)

A primeira das três dimensões que propomos para a compreensão da *História Sintética* é a

História Natural. Sua essência, como sugerido na introdução, pode ser vinculada à faculdade da *Vontade*, entendida aqui não primariamente como a vontade humana, mas sim, como o reflexo da Vontade Divina (que é puro Amor) personificado na teologia cristã pelo *Espírito Santo*. Esta dimensão constitui o vasto panorama da criação material, uma manifestação existêncial que reverbera como expressão genuína do amor divino, cuja incumbência reside na contínua criação, perpetuação e sustentação do mundo em sua plenitude existencial [3].

A *História Natural* abarca, em sua essência, todo o fluxo temporal que perpassa os seres existentes, desde o instante inaugural da criação – o "Fiat" divino – até o desenlace final que se revelará nos confins do tempo. Seu domínio se estende a todos os elementos do cosmos que se submetem à dinâmica constante do movimento; à inexorabilidade da passagem do tempo; e à transmutação incessante de estados – em todos os níveis. É nesse contexto amplo e fundamental que a *História Natural* se constitui, erigindo-se como a instância existencial básica, a narrativa primordial que, em seu sentido mais abrangente, envolve a totalidade do existir.

Um ponto crucial para a compreensão desta dimensão é a ideia de que aquilo que recebeu existência, mesmo que deixe de existir em sua forma atual, jamais se esvai completamente no limbo do não-ser. O que foi *ser* sempre será, e jamais retornará ao *nada* que nunca existiu.

Os eventos e acontecimentos que se desenrolam no tempo são, em certo sentido, irrevogáveis. Eles participaram do ser e, como tal, deixam uma marca indelével na "memória" da própria criação, uma memória que, em última instância, repousa na Mente Divina que tudo sustenta [4].

Falamos aqui de uma *historicidade passiva*: os rios que correm, as montanhas que se erguem e se desgastam, as espécies que surgem e desaparecem, não possuem uma consciência ou uma vontade própria que delibere sobre seu curso. Mas seu próprio existir e transformar-se ao longo do tempo constitui um registro, uma história inscrita na própria matéria e alma do mundo. Fizeram parte do drama universal como palco, cenário, matéria circunstancial sobre a qual outras formas de história - mais complexas e sútis - irão se desenvolver.

A Segunda Dimensão: História Pessoal – A Memória, a Biografia e o Pai Eterno (Potência Ativa)

Emergindo do "dado" da *História Natural*, encontramos a segunda dimensão: a *História Pessoal*. Esta esfera está intrinsecamente ligada à faculdade da *Memória*, não apenas como um repositório passivo de informações, mas sobretudo, como a capacidade ativa de reter experiências, formar identidade e fundamentar a ação consciente. A *História Pessoal* constitui, assim, o bastião da persistência biográfica de cada ser humano, enaltecida pela imersão na

impressão sensível do mundo, pelos julgamentos e eleições subsequentes que formam o caráter, e, finalmente, pela ação pessoal deliberada que marca a trajetória única de cada indivíduo. O fato de ser "memória viva" torna a *História Pessoal* a força causal dos eventos que a dimensão *Natural*, por si só, não pode gerar. É preciso ser humano para ter memória agente.

Em nossa analogia trinitária, esta dimensão encontra correspondência no mistério do Criador supremo, personificado na figura do *Pai*, pois, assim como o Pai detém a fonte originária de toda a criação - conservando-a em Sua memória eterna - a memória humana é a faculdade que permite ao indivíduo reter suas experiências passadas, compreender seu estado presente e projetar seu futuro esperado. É isso que constitu sua identidade narrativa.

Santo Agostinho em suas *Confissões* explorou magnificamente as profundezas da memória, descrevendo-a como um vasto palácio interior onde não apenas imagens do passado são guardadas, mas onde a própria alma encontra a si mesma e perscruta os vestígios de Deus [5].

Embora imersa no fluxo temporal, envolta que está em *História Natural*, a *História Pessoal* transcende a mera sucessão de estados físicos ou biológicos. Ela é dotada de uma potência criativa e retentiva singular, que torna o ser humano um *agente autoral*, capaz de seleções, decisões e unificações que moldam sua própria vida, e, outras. Diferentemente da dimensão natural, que se limita à mutabilidade passiva, a dimensão pessoal erige-se como uma instância deliberante. É através das escolhas livres, dos atos de vontade e da construção de significado que o elemento supratemporal – a alma racional e imortal, criada à imagem de Deus [6] – revela sua própria natureza. A biografia de cada pessoa não é apenas uma sequência de eventos, mas uma trama tecida com fios de liberdade, responsabilidade e busca por sentido, uma narrativa formativa que permeia a consciência e clama por compreensão e contemplação [7]. É nesta dimensão que a *História Sintética* começa a revelar sua face mais profunda, portanto, dramática.

A Terceira Dimensão: História Formal – A Inteligência, o Verbo e a Construção do Sentido (Potência Gerativa)

Finalmente, chegamos à terceira dimensão, a *História Formal*, que se articula por meio da faculdade da *Inteligência*. Se a Vontade (Amor) sustenta o ser (*História Natural*) e a Memória retém a experiência pessoal ativa (*História Pessoal*), a Inteligência é a capacidade que permite ao homem conhecer, analisar, abstrair e extrair as *formas* inteligíveis das realidades percebidas. Em nossa analogia trinitária, esta faculdade encontra sua correspondência no Verbo Divino, a Palavra, a Razão (Logos) e a Verdade subsistente, personificada no *Filho*.

A inteligência humana, operando sobre os dados fornecidos pelos sentidos e retidos na memória, busca penetrar para além da superfície dos fenômenos, apreendendo suas essências, ou seja, suas estruturas inteligíveis. É o que a filosofia clássica, especialmente com Tomás de Aquino, descreve como o processo de abstração: a mente separa a forma universal da matéria particular, permitindo o conhecimento conceitual e a formulação de juízos universais [8]. Essa capacidade de gerar conceitos, símbolos e linguagens é fundamental para a geração da *História Formal*. O detalhe central é o seguinte: o que é abstraído, neste caso, é um sentido geral impresso na ordem dos fatos humanos e naturais – o drama.

Devido a essa sua função coordenativa, analítica e iluminadora, compreendemos que a *História Formal* é intrínseca à própria natureza humana que busca não apenas viver, mas *compreender* e *comunicar* a essência do acontecer em seu sentido último.

Embora possa parecer mais sutil e "virtual" em sua essência do que as dimensões natural e pessoal – pois lida com conceitos, narrativas e interpretações, em suma, instâncias que possuem subjetividades –, a dimensão formal revela-se como um modo instrumental indispensável para encontrar o sentido pleno da participação humana na ordenação cósmica e temporal. Seu processo de síntese intelectual e geração do símbolo formal – seja ele um conceito, uma teoria, uma obra de arte ou, mais especificamente para nosso tema, uma narrativa histórica – visa orientar a realização plena da experiência temporal que por si só pode parecer caótica e confusa. A *História Formal* oferece uma imagem suficiente, uma interpretação coerente, um símbolo potencialmente inteligível da *História Sintética* (aquela que só Deus conhece), tornando-a minimamente apreensível pela consciência humana [9].

É crucial entender, como nos ensina Henri-Irénée Marrou, que a história que lemos nos livros (a *História Formal*) não é o passado tal como ele aconteceu (uma mistura complexa de Natural e Pessoal), mas um *conhecimento sui generis* construído pelo historiador. É o resultado de uma operação da inteligência que seleciona, interroga, interpreta e organiza os vestígios deixados pelo passado (documentos, monumentos, lembranças etc.), buscando oferecer um drama coerente e significativo [10]. Essa construção gerativa, embora dependente de fontes externas e buscando sempre a mais clara verdade dos fatos, é sempre um ato da inteligência no sentido da formalização de um drama relacional.

A Interdependência das Dimensões: A Base da História Formal

Se alçamos a *História Formal* à devida atenção – e ela, especialmente a partir do século XIX, é frequentemente reverenciada como uma ciência autônoma que trata dos diversos eventos

registrados pela memória coletiva, considerando sua vasta gama de modalidades (história política, social, econômica, cultural, etc.) –, somos inescapavelmente levados a reconhecer sua natureza derivada e dependente. A *História Formal*, com seu intuito de elucidar as ações e fatos que possuem significância para o homem em geral, não existe por si só, suspensa no vácuo das ideias.

Portanto, podemos postular que sua existência e inteligibilidade repousam inexoravelmente sobre duas realidades interdependentes e indissociáveis que estão sempre em mútua relação:

1. Um Cenário Primordial Concreto: A *História Formal* necessita de uma base factual, um palco onde os acontecimentos que ela narra e interpreta tenham efetivamente ocorrido (ou seja, cenário circunstancial). Esse cenário é fornecido pelas outras duas dimensões: a *História Natural*, com seu fluxo contínuo de transformações físicas e biológicas que constituem o ambiente e o substrato material da vida humana; e, fundamentalmente, a *História Pessoal*, com as ações, paixões, decisões e sofrimentos dos indivíduos que são os verdadeiros protagonistas do drama histórico. Sem os eventos concretos – guerras, revoluções, descobertas, construções, vidas vividas – determinados por agentes concretos – vidas vividas, heróis, vilões, anjos e demônios! – não haveria matéria sobre a qual a inteligência pudesse operar para construir sua narrativa formal [11].

2. Um Princípio Inteligente e Deliberante: A mera ocorrência de eventos não constitui, por si só, uma *História Formal*. É necessária a intervenção de uma inteligência – a do historiador, do filósofo, do cronista – que, a partir de sua própria *História Pessoal* (com seus valores, sua cultura, suas intenções e ações), selecione, organize, interprete e dê forma interna aos vestígios passados. A *História Formal* emerge, portanto, como uma obra de caráter instrumental e simbólico, uma geração da mente humana que visa possibilitar alguma compreensão ampliada acerca do complexo movimento universal e nossa efêmera participação na existência temporal – legando essa compreensão não apenas aos contemporâneos, mas sobretudo às gerações futuras.

Isto posto, podemos afirmar com propriedade que, dentre as três dimensões, a formal se revela como a mais etérea e imaterial, pois se constitui de materiais inteligíveis e simbólicos. Não obstante, é precisamente por essa sua natureza reflexiva e interpretativa que ela se torna a única com a habilidade de representar genuinamente, ainda que de forma imperfeita e sempre sujeita a revisão, o caráter inerentemente sintético que permeia a trama histórica como um todo. Ela é a dimensão onde o sentido é buscado e articulado, e isto se dá na medida em que o homem costura os fatos dentro de uma linha episódica unitária e fechada em sua consciência – mesmo que isto não se manifeste sob a espécie de produto externo.

Esta é a concepção de História que apresentamos neste estudo como um desenvolvimento

que: começa pela materialidade e temporalidade da existência, enquanto potência; se eleva e perfaz pela agência humana neste ambiente vital, enquanto atualidade; e se realiza e consolidada pela criatividade diretiva, enquanto geração expontânea de um simbolo da experiência total. É a História enquanto acontecimento, vida humana e expressão, que só são contempladas sintéticamente por Deus, e apenas formalmente pelo homem.

A História dos Outros Reinos: Uma Questão de Analogia

É de suma importância destacar, com certa veemência, a natureza específica da história quando aplicada a seres de dignidade inferior na ordem natural. Podemos falar em uma "história" animal, vegetal ou mineral? Sim, mas apenas em um sentido *analógico* (e sempre dentro de um âmbito restrito à *História Formal*). A razão para tal distinção reside na ausência, nesses seres, da capacidade de engendrar ações deliberantes, em outras palavras, conscientes e livres, que são a marca registrada da *História Pessoal*. Os reinos animal, vegetal e mineral restringem- se a manifestações que, do ponto de vista da autoria consciente, são absolutamente passivas. Por tal razão são consideradas por nós como fenomenos da *História Natural*, entes passivos que podem ser considerados pelo homem em sua *História Pessoal* a ponto de ganharem um aspecto formal dado em virtude de seu engenho.

Uma narrativa sobre o desenvolvimento das espécies animais, a formação das cadeias de montanhas ou a deriva dos continentes somente pode emergir de uma inteligência que, observando evidencias de tais transformações e relações nesses reinos, lhes atribui um significado ao seu ordenamento temporal intrínseco, construindo assim, uma *História Formal*. A paleontologia, a geologia, a biologia são exemplos dessa atividade intelectual sobre eventos naturais. Em si mesmas, essas realidades (animais, plantas, minerais) estão circunscritas ao fator natural de historicidade, completamente paciente, ou seja, ao simples registro de sua existência e transformação na tecitura do ser ao longo do tempo – a *historicidade passiva* que mencionamos ao tratar da *História Natural*.

É preciso enfatizar que qualquer transformação ocorrida nesses reinos ao longo das eras (a extinção dos dinossauros, a formação das florestas tropicais, a cristalização de minerais) encontra-se intrinsecamente ligada à esfera da *História Natural*. Esta se revela como a essência primordial do existir temporal desses seres, estabelecendo-se como base fundamental e matéria-prima para a criação posterior de um símbolo representativo, uma obra formal com determinado alcance e significância (um tratado científico, um documentário, um mapa geológico), já que toda *História Formal*, como já vimos, exige uma base circunstancial que se aproprie das profundezas naturais e pessoais para servir-se delas como alicerce estrutural.

Na visão filosófica clássica, há uma hierarquia nos seres criados. Embora todos compartilhem o

ser, apenas o homem é dotado de uma alma racional e imortal, capaz de intelecto e vontade livre. Os animais possuem alma sensitiva (com conhecimento sensível e apetites), as plantas possuem alma vegetativa (nutrição, crescimento, reprodução), e os minerais são puramente corpóreos. Essa diferença ontológica é crucial: apenas o ser dotado de razão e liberdade pode ser considerado um sujeito histórico em sentido pleno, capaz de autoria e de uma *História Pessoal* [12]. A "história" dos outros reinos é, portanto, uma história contada *pelo* homem e *sobre* eles, não uma história *deles* no mesmo sentido.

O Eterno e o Tempo: Deus e a História

A partir das distinções que estabelecemos entre as dimensões da história, surgem questionamentos teológicos e filosóficos de grande profundidade. Se a história, em suas dimensões natural e pessoal, implica necessariamente sucessão, transformação e movimento, como podemos conceber Deus – o Ser Absoluto, imutável, eterno, que está para além de toda sucessão e mudança – como o produtor e sustentador dessa mesma história? Como Ele, sendo a Causa Primeira que possibilita tudo o que ocorre no tempo, pode Ele mesmo estar isento de possuir "uma" história, no sentido humano do termo, sendo simultaneamente o princípio e o fim de toda narrativa?

Nesse ponto crucial, confrontamo-nos com os limites de nossa compreensão intelectual diante do Mistério Divino. O que, à primeira vista, pode parecer uma contradição ou uma deficiência na concepção de Deus, revela-se, na verdade, como uma limitação inerente à nossa perspectiva finita e temporal. A tradição filosófica e teológica cristã, especialmente a partir de Santo Agostinho em sua obra magna *A Cidade de Deus*, não nega o paradoxo, mas o abraça como parte do mistério da relação entre o Criador e a criação [13].

Deus não "tem" história no sentido de estar sujeito à mudança, ao devir, ao aprendizado ou ao esquecimento, como nós estamos. Sua "vida" é um eterno presente, uma plenitude de Ser e Ato que não conhece antes nem depois. No entanto, Ele é o Senhor da história, Aquele que a inicia, a sustenta e a conduz segundo um desígnio sábio e amoroso, que chamamos de *Providência Divina*. A Providência não anula as causas segundas (as leis naturais, a liberdade humana), mas as utiliza e as ordena para a realização de Seus planos [14]. Deus age *na* história sem ser limitado *pela* história.

Ao aceitarmos o caráter misterioso, mas inteligível pela fé e pela razão iluminada, dessa relação, podemos nos acomodar à ideia de que Deus não possui "uma" história particular e finita como a nossa, mas Ele é a fonte e o detentor "da" História em seu sentido absoluto e total. Ele conhece desde toda a eternidade o desenrolar completo dos tempos, não como um espectador

passivo, mas como o Autor soberano que tece a trama, respeitando a liberdade de Suas criaturas racionais [15]. A aparente "ausência" de história em Deus (no sentido de mudança) é, na verdade, a condição de possibilidade para que Ele seja o fundamento último e o sentido final de toda história criada. Sem mencionar o fato de que Ele se fez homem, e habitou entre nós...

A Biografia Derradeira: História Pessoal e o Horizonte da Eternidade

A *História Pessoal*, essa instância tecida por cada alma racional no tear do tempo, não se esgota com o fim da existência terrena. Sua origem e termo podem estar circunscritos ao âmbito temporal, mas sua síntese definitiva, seu significado último, encontra-se na eternidade. A forma final de uma alma racional, aquilo que ela se tornou em sua essência mais profunda, é moldada pela interação complexa entre suas ações planejadas, suas omissões, suas respostas às circunstâncias vividas e a graça divina acolhida ou rejeitada ao longo do tempo. Essa forma, uma vez definida no momento da morte, perpetua-se no resguardo eterno dos acontecimentos.

Dessa perspectiva, cada alma racional revela-se imortal. Não porque possui uma mera sobrevivência fantasmagórica, mas porque é portadora de uma *História Pessoal* de caráter permanente. Essa permanência resulta diretamente de sua natureza espiritual e de sua capacidade de agir deliberadamente com liberdade de vontade, portanto, responsabilidade – uma dignidade que a distingue radicalmente daquilo que observamos na *História Natural*, onde os entes carecem inteiramente de uma autoria primordial e de um destino pessoal transcendente. A doutrina cristã ensina que, no momento da morte, cada pessoa recebe seu destino eterno em um juízo particular, baseado em suas obras e em sua fé, adentrando a bem-aventurança celeste, a purificação necessária ou a condenação definitiva [16]. Acreditamos que a *História Pessoal* acabada, inseparável de seu detentor, seja algo fundamental do objeto deste juízo.

A despeito da ausência, em muitas culturas ou filosofias, de um conceito formal de história em sua expressão mais refinada e teologicamente enriquecedora, é mister destacar que toda alma racional, por sua própria constituição ontológica, inevitavelmente vivenciará uma narrativa cujo desfecho se inscreverá na esfera da eternidade por meio das escolhas feitas durante a vida temporal. Por virtude de sua natureza, a alma racional é dotada da capacidade intrínseca de moldar sua própria *História Pessoal*, de “escrever” no livro do tempo aquilo que ficará indelevelmente registrado na memória do eterno – uma *biografia derradeira*. Consequentemente, a vida em comunidade, as interações sociais, as culturas e civilizações que florescem no âmbito temporal, reverberam, por analogia, aquilo que nos é familiar como historiografia (a *História Formal*), mas a verdadeira história, a que realmente importa em termos últimos, é a de cada alma

em sua relação com Deus e com o próximo, vivida *in statu viae* – no estado de peregrinação rumo ao destino eterno [17]. A *História Sintética* existe para isto.

O Véu do Tempo: Memória, Significado e a Condição Peregrina (*In Statu Viae*)

Sob a perspectiva da *História Pessoal* como biografia eterna, é importante compreender as limitações de nossa própria memória enquanto ainda caminhamos sob o véu do tempo. A retenção memorativa das ações e experiências, por mais vasta e profunda que possa parecer – como Agostinho a descreve [18] –, transcende em muito a estreita delimitação daquilo que comumente rotulamos como "significativo" ou "relevante" em nossa vida cotidiana. Nosso ego é sempre menor do que a nossa história.

Todo movimento consciente da vontade, todo ato deliberado, toda escolha feita no âmbito temporal, está sendo inscrito não apenas em nossa memória psicológica individual (sempre fragmentária, seletiva e sujeita a distorções), nem unicamente nas obras formais que produzimos, mas primordialmente na *Memória Eterna* de Deus. Isso acarreta uma consequência fundamental: a inacessibilidade do significado último e derradeiro de nossos próprios atos para nós mesmos (ainda mais a totalidade dos atos humanos em geral!), enquanto não forem aniquiladas por completo as vicissitudes da mudança, da sucessão e da temporalidade que são inerentes à própria gênese desse sentido. Estamos *in statu viae*, "no estado de caminho", em peregrinação [19]. Como peregrinos, vemos apenas o trecho da estrada que está imediatamente à nossa frente ou que acabamos de percorrer; não temos a visão panorâmica do destino final nem do trajeto completo. Por isso, nos esforçamos e somos capazes de uma História Formal que nos embase, mesmo que como símbolo aproximativo.

O que se apresenta ao alcance de nossa memória consciente é, frequentemente, um repertório limitado daquilo que mais captura nossa atenção imediata, daquilo que parece ser mais relevante na tessitura do simbolismo formal que construímos sobre nós mesmos (nosso "ego", nossa autoimagem). Muitas vezes, confundimos o mero *acontecimento* (o fato bruto, externo) com a *realização* (o significado interior e o valor eterno do ato). Inúmeros atos de profunda deliberação moral, de entrega silenciosa ou de sofrimento oculto podem passar despercebidos por nossa memória consciente ou serem minimizados em sua importância, enquanto eventos externos e superficiais ocupam o centro de nossa atenção.

Isto é o mesmo que dizer que toda *História Formal* acarreta uma ambiguidade de influência

exercida. Pode nos guiar ou nos desviar do destino correto.

Em última instância, a única memória verdadeiramente substancial e completa é a Memória Eterna, a qual, enquanto estamos *in statu viae*, acessamos apenas de maneira imperfeita, fragmentada e mediada, conforme a importância subjetiva que atribuímos a cada fato ou série de fatos. Não é possível possuir a contemplação plena e o entendimento definitivo de nossa própria existência enquanto a obra de nossa vida ainda está sendo gestada. Somente na passagem para a eternidade, quando a condição peregrina cessa, é que ocorre a revelação completa da forma final de nossa *História Pessoal*. No entanto, aqui e agora, no tempo, podemos e devemos despender esforço para assimilar de maneira mais integral possível nossa trajetória, contando com o auxílio da reflexão, da graça e também da síntese oferecida pela *História Formal* – a qual, embora não se constitua como a própria *História Sintética* em sua plenitude, oferece, ao menos, um símbolo, um mapa, um espelho que nos ajuda a vislumbrar, ainda que palidamente, o sentido de nosso caminhar [20].

Os Papéis das Dimensões: Figurativo, Paradigmático e Pragmático

Ao considerarmos as três dimensões da história em conjunto, podemos atribuir a cada uma delas um papel predominante na constituição da *História Sintética*. A *História Formal*, em sua essência, manifesta-se de forma eminentemente *pragmática*. Seu valor reside em sua utilidade como ferramenta intelectual para a compreensão, interpretação e comunicação da experiência na temporalidade. Ela organiza os dados, constrói narrativas, formula teorias e busca extrair lições ou sentidos que possam orientar a ação presente e futura. É a dimensão do "fazer" histórico, da construção ativa do conhecimento.

Em contraste, a *História Natural* restringe-se totalmente ao âmbito *figurativo*. Ela fornece o cenário, a matéria-prima, o pano de fundo sobre o qual o drama humano se desenrola. Suas leis, ciclos e eventos (terremotos, eras glaciais, evolução biológica) condicionam a existência humana, mas não possuem, em si mesmos, a intencionalidade e o significado que caracterizam as ações pessoais. Ela é figura, paisagem, palco indispensável, mas jamais ator da História.

Por sua vez, a *História Pessoal*, por desígnio Divino e pela natureza da alma racional, assume um caráter *paradigmático* de alcance máximo. É nela que se encontra o verdadeiro drama, o centro da atividade cósmica. As escolhas, os amores, os sofrimentos e as buscas de cada pessoa são o paradigma, o modelo exemplar (positivo ou negativo) da existência humana em sua relação com o tempo, com o mundo e com a eternidade. É a *História Pessoal* que confere sentido último à *História Natural* (que lhe serve de palco) e que fornece realidade à *História Formal* (que tenta

interpretá-la) [21].

Assim sendo, a natureza (*História Natural*) e a técnica ou engenho (produtos da *História Formal*), em sua existência concreta, encontram-se absolutamente subordinadas à *História Pessoal*. Elas são registradas na memória pessoal e coletiva como num santuário, de acordo com aquilo que mais demanda a atenção e o interesse humano – embora devamos sempre lembrar da perspectiva da Memória Eterna, na qual tudo, inclusive aquilo que ignoramos ou consideramos insignificante, possui seu lugar e seu significado definitivo.

O Fundamento Ontológico: Gênese, Ser e Ato Puro

A própria gênese do universo, o ato criador narrado simbolicamente no livro do Gênesis [22], está intrinsecamente ligada à concepção mesma de História que estamos delineando aqui. A criação não foi apenas um evento pontual e estático, mas o início de um processo dinâmico, um desdobramento no tempo que podemos entender como a "reprodução do ser" em graus diversos e hierarquizados, todos participando, de modo análogo e finito, do Ser Infinito que é seu princípio fontal e máximo de existência. Esse *ser* participado, inerente ao mundo criado, encontra-se, em última análise, sujeito às volições do Ser Supremo, Deus. E tudo que não é Ser Supremo é, em alguma medida, Ser Histórico.

Deus, compreendido na metafísica clássica, especialmente na de São Tomás de Aquino, como *Ipsum Esse Subsistens* (o próprio Ser Subsistente) e Ato Puro – ou seja, pura atualidade, sem nenhuma mistura de potência ou capacidade de mudar para melhor ou pior [23] –, governa todas as coisas sem se confundir com elas. Sua intervenção não é apenas a de um "primeiro motor" que dá o impulso inicial e se retira, mas uma ação contínua e ininterrupta que cria, conserva cada criatura na existência a cada instante, e as governa, movendo-as em direção ao seu fim próprio [24]. Essa ação divina no movimento universal ocorre de forma misteriosamente distinta da ação das criaturas (respeitando suas naturezas e liberdades), porém, de modo algum desvinculada dela. Deus é transcendente (distinto do mundo) e imanente (presente e atuante no mundo) ao mesmo tempo. Isto é fundamental para nosso conceito de *História Sintética*, que depende absolutamente da ideia de conjunção entre o desenvolvimento da criação e a Ação Divina.

Tal Ser, o Ato Puro, é, portanto, responsável não apenas por criar *ex nihilo* (a partir do nada), mas por sustentar e promover o desenvolvimento de tudo o que existe no tempo, seja este de natureza contínua (como o fluxo da matéria e energia) ou discreta (como os eventos e as escolhas livres). A história, em todas as suas dimensões, só é possível porque existe esse fundamento ontológico que a sustenta, orienta e conduz, mesmo que de forma velada, para um fim último que

a transcende [25].

A Visão Fragmentada: Limites da Historiografia Secular

É comum na maioria das vertentes historiográficas modernas e contemporâneas, encontrar a premissa – explícita ou implícita – de que apenas aquilo que se ajusta à perspectiva humana imanente, com base na análise crítica de representações e documentos materiais selecionados, pode ser considerado verdadeiramente "histórico". Nessa ótica, frequentemente influenciada por correntes filosóficas que excluem ou marginalizam a transcendência, a história é concebida exclusivamente como: um engenho meramente humano constituido de reflexões e indagações, de natureza mais ou menos conclusiva, acerca de eventos considerados memoráveis. Esta excesiva enfase na engenhosidade humana acaba por excluir qualquer fator de ordem supratemporal – como a Providência Divina ou a ação de realidades espirituais – como elemento explicativo relevante.

Dentro dessa perspectiva, a história perde seu caráter global legítimo. Por isso, para muitos defensores da historiografia enquanto ciência puramente secular e autônoma, a história é apenas uma construção focada em algum *Conjunto Enfático* particular para fins utilitários, ou, na melhor das hipóteses, estéticos. Denominamos *Conjunto Enfático* a seleção deliberada da área ou do foco abrangido em um estudo histórico específico, ou seja, o grau de ênfase conferido pelo autor ao seu objeto, para atingir este fim. Podemos distinguir, esquematicamente, três tipos principais:

- *Total*: que abrange (ou pretende abranger) a humanidade como um todo, buscando construir metanarrativas de alcance ecumênico ou universal (como as filosofias da história do progresso ou certas visões marxistas).
- *Focal*: que debruça-se sobre períodos, civilizações, nações ou fases específicas da história (como a história do Império Romano, a história do Brasil Colônia, a história da Revolução Francesa).
- *Pontual*: que dedica-se a objetos mais restritos, tais como personagens históricos singulares, instituições específicas, eventos delimitados ou micro- histórias (como a biografia de Napoleão, a história da Universidade de Coimbra, a análise da Batalha de Stalingrado).

Via de regra, em muitas abordagens que se encaixam nesses tipos, a presença ou a relevância causal de um fator supratemporal é metodologicamente excluída ou considerada irrelevante para a explicação "científica" dos eventos. A ênfase recai sobre fatores econômicos, sociais, políticos,

culturais ou psicológicos, interpretados dentro de um quadro imanentista que subtrai à História seu caráter eminentemente misterioso e inequívoco.

Historiadores como Christopher Dawson criticaram veementemente essa visão redutora. Dawson argumentava que a religião (e, consequentemente, as formas religiosas de pensamento) não é um mero epifenômeno cultural, mas frequentemente o próprio eixo dinâmico que molda as civilizações e impulsiona os grandes movimentos da história. Ignorar o fator religioso ou tratá-lo superficialmente levaria a uma compreensão inadequada e fragmentada da história humana. A própria ideia moderna de "progresso", argumentava ele, é muitas vezes uma secularização de esperanças escatológicas de origem religiosa, e sua versão puramente materialista seria insuficiente para sustentar uma cultura [26].

Embora reconhecendo a necessidade de rigor metodológico e crítica das fontes, como enfatizado por Marrou [27], a perspectiva da *História Sintética* que aqui defendemos argumenta que uma compreensão verdadeiramente integral da história não pode se furtar a considerar *todas* as dimensões da realidade, incluindo a dimensão espiritual e a ação da Providência, mesmo que estas escapem aos métodos empíricos das ciências positivas – já que acreditamos ser a História uma atividade de caráter mais simbólico do que científico. Relegar esses aspectos significa limitar voluntariamente o horizonte de inteligibilidade e isolar a *História Formal* das suas raízes mais profundas na *História Natural* e, sobretudo, na *História Pessoal* entendida em sua abertura para o transcendente.

A Dimensão Invisível: O Modo Estático de Participação na História

Até este ponto de nossa exposição, temos discorrido principalmente sobre o que poderíamos chamar de *Modo Dinâmico* de participação na história. Este modo engloba todos os seres mutáveis, sujeitos ao tempo e à transformação, sejam eles participantes passivos (como os seres irracionais da *História Natural*) ou ativos e conscientes (como os seres humanos na *História Pessoal*). No entanto, para uma compreensão verdadeiramente *sintética* da história, conforme a perspectiva teológica que fundamenta este ensaio, é preciso introduzir uma noção complementar que nos permitirá harmonizar os símbolos temporais das três dimensões já descritas em um desígnio mais amplo e profundo. Essa noção é o que denominamos *Modo Estático* de participação na história.

O *Modo Estático* refere-se fundamentalmente ao envolvimento de seres não-materiais, ou seja, puramente espirituais no curso dos acontecimentos temporais. Segundo diversas tradições religiosas, e de forma central no cristianismo, entidades como os anjos, os demônios e,

eminentemente, o próprio Deus, não são meros espectadores distantes, mas participam ativamente - embora de maneiras distintas e muitas vezes ocultas - nas decisões, ações e consequências que tecem a trama da história humana.

A doutrina católica afirma claramente a existência dos anjos como criaturas reais e ativas em nosso mundo como servidores e mensageiros de Deus que podem intervir na história para auxiliar a humanidade no caminho da salvação. Da mesma forma, ensina sobre a existência dos demônios – anjos decaídos que se opõem a Deus e buscam desviar os homens de seu fim último [28]. A Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja estão repletas de exemplos dessa interação entre o mundo visível e o invisível. São Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, dedica vasta atenção à natureza e à ação dos anjos (bons e maus) no mundo criado, explicando como eles podem influenciar a matéria e as faculdades humanas (como a imaginação e o intelecto), sempre sob a permissão e o governo último da Providência Divina [29].

Detectar esse *Modo Estático* de participação é, por natureza, difícil para a observação humana comum, pois a ação desses seres invisíveis frequentemente se manifesta por meio de agentes dinâmicos – ou seja, através de inspirações, tentações, circunstâncias ou eventos que envolvem diretamente os seres humanos ou a natureza. Isso torna a percepção inclinada a atribuir a causalidade exclusivamente aos agentes visíveis. No entanto, para a visão de fé, a ideia de Providência Divina não é uma abstração, mas o principal motor da história, atuando tanto diretamente quanto através de causas segundas, incluindo as de ordem estática (anjos). Igualmente, a fé reconhece a existência de interferências dissonantes (ações demoníacas) que persistem em tentar desviar os homens (agentes dinâmicos ativos) do destino final desejado por Deus, configurando um verdadeiro combate espiritual ao longo da história [30].

Sem a admissão desses agentes invisíveis e da ação primordial da Providência, a história em geral, vista sob a ótica da *História Sintética*, perderia em inteligibilidade e realismo. Muitos eventos cruciais, tanto na vida individual quanto na coletiva, permaneceriam inexplicáveis ou seriam reduzidos a meros acasos ou determinações materiais, obscurecendo a dimensão mais profunda do drama humano como um todo orientado para um fim transcendente, o que é a proposta deste trabalho explicitar. Sem a admissão desta influência a história pode ser considerada uma peça de teatro onde os bastidores são inexistentes.

A História Sintética – Visão Divina e Logos Humano

Após delinear os aspectos mais importantes de nossa teoria da história e da metodologia proposta para seu estudo, podemos agora aprofundar e refinar nossa compreensão da *História*

Sintética. Conforme delineado, ela não é meramente uma quarta dimensão a ser somada às outras, mas sim, a própria unidade e dinâmica entre o desenvolvimento integral da criação – em suas manifestações Naturais, Pessoais e Formais – e a insondável ação da Providencial. Esta é a História em seu sentido absoluto, a visão panorâmica e simultânea que somente Deus, em Seu eterno presente, pode abarcar [32]. É a perspectiva divina sobre Sua própria obra, um conhecimento perfeito que transcende a sucessão temporal que experimentamos.

Mais do que um conceito, a História Sintética é a condição de possibilidade para a existência e inteligibilidade das três dimensões que analisamos. Sem o Ato Criador e Conservador de Deus (*Ipsum Esse Subsistens*, como ensina Aquino [23]), que sustenta cada instante da História Natural; sem a alma racional criada à imagem divina, capaz de memória e liberdade para tecer a História Pessoal (Agostinho [6]); e sem a capacidade intelectiva de abstrair, simbolizar e buscar sentido, que gera a História Formal [8], o próprio tecido da realidade histórica se desfaria. A Providência não é um elemento externo, mas o fundamento ontológico que unifica e orienta o drama cósmico [24].

Diante dessa Realidade última, qual a posição do homem? Limitado por sua condição *in statu viae* [17], o ser humano não acessa diretamente a História Sintética em sua plenitude. O que ele percebe e vivencia é sua relação pessoal com a dimensão natural, um fluxo de experiências e eventos que o afetam e aos quais ele responde, enquanto percebe que sua realidade não é irredutível a ela (há muitas coisas para além dela, por isso necessitamos de história). Para navegar nessa corrente e orientar suas ações deliberadas, o homem necessita traduzir essa interação em "palavra", em um logos – uma estrutura inteligível, um sentido [33]. Sem essa capacidade de gerar um logos, o homem seria um mero componente passivo da criação, sujeito às leis naturais como os demais entes, incapaz de responder livremente ao chamado divino e de contribuir ativamente, ainda que de forma limitada e muitas vezes ambígua, para o desígnio da Providência [34]. A liberdade, dom e responsabilidade, o insere no coração do Theo-Drama histórico descrito por Balthasar [35].

A *História Formal*, portanto, na perspectiva humana, revela-se como essa criação de um símbolo sintético aproximativo. Seja na forma de uma narrativa historiográfica (como analisa Marrou [1027]), de uma filosofia, de uma obra de arte, de uma tradição cultural ou simplesmente uma ideia interna, o homem busca incessantemente construir representações que visem vislumbrar o inefável, a ordem e o sentido que ele intui existirem na totalidade da experiência, mas que só Deus contempla perfeitamente. É uma tentativa de decifrar fragmentos do "Mistério da História", como o explora Daniélou [36], utilizando os vestígios e a razão iluminada pela fé.

Assim, o ser humano permanece como o eixo consciente da história *perceptível*, o ponto onde as dimensões Natural e Pessoal se encontram e onde a dimensão Formal é gerada como resposta e busca de sentido dentro da história *imperceptível*, que só a Deus é acessível. Contudo, a compreensão da *História Sintética* nos convida a ir além: a reconhecer que nossa história pessoal e nossas construções formais só adquirem seu significado último quando referidas à Visão sintética que as fundamenta e as transcende. É um chamado a superar visões fragmentadas sob cacos imanentistas, abraçando a complexidade do real e orientando nossa esperança não para utopias intramundanas, mas para a consumação final da História na comunhão com seu Autor e Senhor [37]. Esta é nossa teoria da história.

***

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. (várias edições disponíveis, ex: Petrópolis: Vozes, 1990, 2 vols.)

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo et al. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística, v. 7)

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. (várias edições disponíveis, ex: São Paulo: Paulus, 1997. Coleção Patrística, v. 10)

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. (várias edições disponíveis, ex: São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006, 9 vols.)

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola; Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. 7 de dezembro de 1965.

DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da História do Mundo*. Organização de John J. Mulloy. Tradução de Olavo de Carvalho et al. São Paulo: É Realizações, 2010.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião: Uma Investigação Histórica*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

MARROU, Henri-Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. Tradução de Ruy Belo. Lisboa: Aster, [s.d.]. (Edição brasileira: Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978)

MEINVIELLE, Julio. *De la Cabala al Progresismo*. 2. ed. Buenos Aires: Theoría, 1970. (Nota: Consultar esta ou outras obras relevantes do autor para aprofundar a análise sobre influências ideológicas e espirituais na história).

PAGEAU, Matthieu. *The Language of Creation: Cosmic Symbolism in Genesis: A Commentary*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018.

PIEPER, Josef. *Felicidade e Contemplação*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Quadrante, 2018.

PIEPER, Josef. *Ócio e Culto*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Quadrante, 2017.

PIEPER, Josef. *Sobre a Dificuldade de Crer Hoje*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Quadrante, 2019.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. Tradução de Urbano Zilles. São Paulo: Loyola, 2005.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. San Francisco: Ignatius Press, 1988-1998. (5 vols.)

DANIÉLOU, Jean. *O Mistério da História*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Herder, 1962. (Original: *Essai sur le mystère de l'histoire*, 1953)

PIEPER, Josef. *Esperança e História*. Tradução de Richard e Clara Winston. San Francisco: Ignatius Press, 1994. (Original: *Hope and History*, 1969. Consultar também edições sobre *O Fim dos Tempos*)

Notas

1. Santo Agostinho, *A Trindade* (De Trinitate), especialmente Livros IX-XIV. Agostinho explora como a mente humana, ao conhecer-se e amar-se, reflete a Trindade: a mente (memória) como imagem do Pai, o conhecimento de si (inteligência/verbo interior) como imagem do Filho, e o amor de si (vontade) como imagem do Espírito Santo. Ver, por exemplo, Livro X, capítulos 11 e 12. ↩

2. A noção de Providência Divina como guia da história é central na teologia cristã. Ver *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), nn. 302-314. Autores como Joseph Ratzinger (Bento XVI) e Christopher Dawson também aprofundaram essa visão, conectando fé, razão e o sentido último dos acontecimentos. ↩

3. A ação do Espírito Santo na criação e sustentação do mundo é afirmada no CIC, nn. 290-292 e 703. Ele é o "Senhor que dá a vida". A Vontade divina que sustenta o mundo é o Amor criador. ↩

4. Tomás de Aquino trata da conservação das coisas no ser por Deus na *Suma Teológica*, I, q. 104. Argumenta que as criaturas precisam ser continuamente mantidas na existência por Deus, pois, por si mesmas, tenderiam ao nada. Essa conservação pode ser vista como a "memória" ontológica da criação. ↩

5. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X, capítulos 8-27. A memória é descrita como

"campos e vastos palácios", um "santuário amplo e ilimitado" onde a alma encontra não só as imagens das coisas sensíveis, mas também as artes, os princípios matemáticos, os afetos passados e, em última instância, o próprio Deus. ↩↩

6. A criação do homem à imagem de Deus (Gênesis 1, 26-27) é interpretada teologicamente como a dotação de uma alma espiritual com inteligência e vontade livre. Ver CIC, nn. 355-368. ↩↩

7. Josef Pieper enfatiza a importância da contemplação e da abertura ao ser para a plena realização humana. A ação humana autêntica brota dessa capacidade de ver a realidade e agir em conformidade com a verdade e o bem. Ver, por exemplo, *Felicidade e Contemplação* ou *Ócio e Culto*. ↩

8. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 79 (sobre as potências intelectivas) e q.

84-89 (sobre como a alma conhece). O intelecto agente abstrai a forma universal (a "essência") da matéria individual captada pelos sentidos, permitindo ao intelecto possível formar o conceito (verbo interior). ↩↩

9. Matthieu Pageau, em *The Language of Creation*, explora como os padrões simbólicos encontrados na narrativa bíblica (especialmente Gênesis) refletem estruturas ontológicas fundamentais, servindo como chave para compreender a realidade. A *História Formal* pode ser vista como a busca humana por esses padrões e símbolos no desenrolar do tempo. ↩

10. Henri-Irénée Marrou, *Do Conhecimento Histórico*. Marrou define a história como "o conhecimento do passado humano" (cap. 1), enfatizando que é uma construção do historiador (sujeito) em relação simpática com o passado (objeto), mediada pelos documentos (vestígios). ↩↩

11. Marrou, *Do Conhecimento Histórico*, cap. 3 ("A História se faz com documentos"). A existência de vestígios materiais e testemunhos (provenientes das dimensões Natural e Pessoal) é a condição sine qua non para a construção da História

Formal. ↩

12. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75-78. A distinção entre os graus de vida (vegetativa, sensitiva, intelectiva) fundamenta a singularidade do homem como ser capaz de autoconsciência, liberdade e, portanto, de uma história pessoal com implicações morais e eternas. ↩

13. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Nesta obra monumental, Agostinho

contrapõe a cidade terrena (marcada pelo amor de si) e a Cidade de Deus (marcada pelo amor a Deus), mostrando como a Providência divina guia a história humana em meio a esse conflito, rumo ao seu desfecho escatológico. ↩

14. CIC, nn. 302-308. A Providência divina age respeitando a liberdade das criaturas e a natureza das causas segundas, ordenando tudo para o bem último, mesmo a partir do mal que permite. ↩↩

15. A relação entre a presciência divina, a Providência e a liberdade humana é um tema complexo na teologia. Ver CIC, n. 302 e ss., e também as discussões em Agostinho e Aquino. Deus conhece tudo no seu eterno presente, o que não anula a contingência dos eventos futuros nem a liberdade das escolhas humanas. ↩

16. CIC, nn. 1020-1060 (A vida eterna). O juízo particular após a morte define o estado da alma na eternidade, com base na sua resposta à graça de Deus durante a vida terrena. ↩

17. O termo *in statu viae* (no estado de caminho/peregrinação) descreve a condição humana na terra, em contraste com o *status termini* (o estado final, na eternidade). Enquanto peregrinos, nossa visão e compreensão são limitadas. ↩↩

18. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X. Ver nota 5. ↩

19. Ver nota 17. A condição peregrina implica uma visão parcial e uma busca contínua pelo sentido último. ↩

20. Josef Pieper, em obras como *Sobre a Dificuldade de Crer Hoje*, aborda a condição humana de busca e a necessidade de humildade intelectual diante dos mistérios da existência e de Deus. A *História Formal* pode ser um auxílio nessa busca, mas não a resposta definitiva. ↩

21. Esta hierarquia funcional (Natural=figurativa, Pessoal=paradigmática, Formal=pragmática) é uma proposta interpretativa baseada na análise das características de cada dimensão, colocando a pessoa humana e seu drama existencial no centro. ↩

22. A interpretação simbólica do Gênesis, como feita por Pageau (ver nota 9) ou por Padres da Igreja como Agostinho, busca desvelar os significados ontológicos e teológicos por trás da narrativa da criação, vendo-a não como um relato científico, mas como uma revelação sobre a estrutura da realidade e a relação entre Deus e o mundo. ↩

23. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 3 (sobre a simplicidade de Deus), q. 9 (sobre a imutabilidade de Deus). Deus é Ato Puro, sem composição nem potencialidade, sendo a própria Perfeição subsistente. ↩↩

24. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 103-105 (sobre o governo do mundo por Deus). Deus não apenas cria e conserva, mas governa ativamente todas as coisas, movendo-as para seus fins. ↩↩

25. A visão teleológica da história, ou seja, a ideia de que a história tem um propósito e um fim último (geralmente a união com Deus), é central na perspectiva cristã, contrastando com visões cíclicas ou puramente imanentistas. Ver Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*. ↩

26. Christopher Dawson, *Progresso e Religião* e *Dinâmicas da História do Mundo*. Dawson analisa diversas culturas e argumenta que a religião é a chave para entender sua vitalidade e seu desenvolvimento histórico. Critica a visão iluminista e positivista que marginaliza a religião. ↩

27. Henri-Irénée Marrou, *Do Conhecimento Histórico*. Embora defenda a história como conhecimento construído, Marrou insiste na necessidade de honestidade intelectual, simpatia para com o objeto estudado e busca pela verdade, reconhecendo os limites da objetividade absoluta. ↩↩

28. CIC, nn. 328-336 (anjos), 391-395 (queda dos anjos, demônios). A existência e ação desses seres espirituais é parte da doutrina católica. ↩

29. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 50-64 (natureza dos anjos), q. 106-114 (ação dos anjos no mundo e sobre os homens). ↩

30. CIC, n. 409 ("Esta situação dramática do mundo, que 'jaz todo sob o poder do Maligno' (1 Jo 5, 19), faz da vida do homem um combate"). Autores como Julio Meinvielle analisaram as influências ideológicas (como o gnosticismo) na história sob uma perspectiva de combate espiritual. ↩

31. A centralidade do homem como eixo da criação e da história, e a orientação final para a comunhão com Deus, são temas recorrentes na antropologia e teologia cristãs. Ver, por exemplo, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II. ↩

32. A concepção de Deus como eterno presente, abrangendo toda a história simultaneamente, é clássica na teologia. Ver Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XI, sobre a

natureza do tempo e da eternidade divina; e Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10 (sobre a eternidade de Deus) e q. 14 (sobre a ciência de Deus). ↩

33. A necessidade humana de um "logos" (palavra, razão, sentido) para interpretar a experiência e orientar a ação é um tema filosófico recorrente. Na perspectiva aqui adotada, conecta-se à capacidade intelectiva descrita por Aquino (*Suma Teológica*, I, q. 79) e à própria natureza da *História Formal* como construção de conhecimento significativo, conforme analisado por Marrou (*Do Conhecimento Histórico*). ↩

34. A liberdade humana como participação ativa no plano divino, distinguindo o homem da passividade da natureza, é central na antropologia cristã. Ver CIC, nn. 1730-1748 (A Liberdade do Homem). A ausência do logos (razão e liberdade) relegaria o homem à condição puramente natural. ↩

35. Hans Urs von Balthasar desenvolve a noção da história como um "Theo-Drama" em sua vasta obra homônima (*Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, 5 vols., Ignatius Press). A interação entre a liberdade de Deus e a liberdade humana é o cerne deste drama cósmico centrado em Cristo. ↩

36. Jean Daniélou, *O Mistério da História* (Original: *Essai sur le mystère de l'histoire*). Daniélou explora a história à luz da Revelação, vendo-a como um mistério unificado pelo plano salvífico de Deus, decifrável através dos símbolos e tipos bíblicos e da ação litúrgica da Igreja. ↩

37. Josef Pieper, em *Esperança e História* e *Sobre o Fim dos Tempos*, contrapõe a esperança teologal cristã, que aponta para a consumação escatológica além da história, às ideologias modernas do progresso imanente. A verdadeira esperança histórica ancora-se na Providência e na promessa divina, não em projetos puramente humanos. Ver também Agostinho, *A Cidade de Deus*, sobre o fim último da história. ↩

A Unidade Mínima da História

Parte I

O Que é um Acontecimento? Perspectivas Filosóficas sobre a Mudança e o Tempo

No cerne de qualquer reflexão sobre a história reside uma questão fundamental, embora muitas vezes implícita: o que constitui um "acontecimento"? Como distinguimos um mero instante no fluxo contínuo do tempo de um evento significativo, digno de registro, interpretação e memória, já que a própria possibilidade da história - como disciplina e como experiência humana - depende de nossa capacidade de apreender e dar sentido à mudança, ao devir, àquilo que rompe a monotonia do ser ou a estabilidade do presente? A primeira parte do presente estudo mergulhará nas raízes filosóficas dessa questão, explorando como diferentes pensadores, desde a antiguidade clássica até a patrística, conceberam a natureza da mudança, do tempo e do próprio acontecer, para assim, lançarmos as bases conceptuais para a compreensão da unidade mínima da história - que denominamos *híston*.

Aristóteles: *Kinesis*, Ato e Potência

Uma das análises mais influentes sobre a mudança (*kinesis* ou *metabolé*) na filosofia ocidental provém de Aristóteles (384-322 a.C.). Em sua *Física*, ele define a mudança como a atualização (*entelecheia*) daquilo que existe em potência (*dynamis*), enquanto existe em potência [1]. Ou seja, a mudança não é a passagem do não-ser ao ser (como parecia implicar Parmênides), nem um fluxo caótico (como em Heráclito), mas um processo inteligível onde uma potencialidade inerente a um substrato (matéria) se realiza através da ação de uma causa eficiente, guiada por uma forma e direcionada a um fim (causa final). Podemos compreender a evidência da questão contemplando simples exemplos do cotidiano: o aquecimento da água é a atualização da potencialidade da água de ser quente; a construção de uma casa é a atualização da potencialidade dos materiais (madeira, tijolos) de se tornarem uma casa, sob a ação do construtor (causa eficiente) e segundo um plano (forma).

Convertida para o escopo histórico, essa concepção aristotélica pode nos fornecer um quadro para pensar todo e qualquer acontecimento como *atualização significativa de potencialidades*. Um evento considerado histórico, neste caso, não seria a constatação direta (ou indireta) do simples fato bruto, mas sim, o processo inteligível pelo qual compreendemos sua transformação - onde certas condições (potencialidades) são atualizadas por agentes (causas eficientes) em contextos específicos. A Revolução Francesa, por exemplo, pode ser vista como a atualização de potencialidades sociais, econômicas e ideológicas latentes na sociedade francesa do Antigo Regime, desencadeada por uma

série de ações e conjunturas. Compreender o acontecimento, nessa clave, implica identificar suas causas, sua matéria, sua forma e, possivelmente, seu telos (embora a aplicação da causa final à história seja complexa e controversa).

Aristóteles também distingue diferentes tipos de mudança: substancial (geração e corrupção), qualitativa (alteração), quantitativa (aumento e diminuição) e locativa (movimento). Novamente, essa tipologia pode ser útil para analisar a diversidade dos acontecimentos históricos, desde mudanças radicais na estrutura social (substancial) até alterações culturais (qualitativa) ou expansões territoriais (locativa). Para isso, devemos dar importância essencial ao fator *tempo*, que para Aristóteles, é intrinsecamente ligado à mudança de qualquer natureza, pois: é "o número do movimento segundo o antes e o depois" [2]. O tempo não existe sem a mudança, e a mudança ocorre no tempo. Um acontecimento, portanto, é sempre um fenômeno temporal, uma transição demarcada no fluxo contínuo medido pelo tempo. Utilizando tais ferramentas metodológicas encontradas no estagirita, podemos avançar no estudo daquilo que investigamos como “causa” da história.

Heráclito de Éfeso: O Devir como Essência

Se Aristóteles buscou a inteligibilidade na mudança, Heráclito de Éfeso (c. 535-475 a.C.), um pré-socrático conhecido por seus aforismos enigmáticos, parece ter abraçado o fluxo incessante como a própria essência da realidade. Famoso pela máxima "*Pantarhei*" ("Tudo flui") e pela imagem do rio em que não se pode entrar duas vezes [3], Heráclito enfatizava a constante transformação, a guerra (*polemos*) entre opostos como pai de todas as coisas, e o fogo como o elemento primordial que simboliza essa eterna mutabilidade.

Vemos em Heráclito um foco extremo na instabilidade, já que para ele a estabilidade seria completamente ilusória - a única constante é a própria mudança. O ser é devir. Nessa perspectiva, o "acontecimento" não seria uma exceção ou uma ruptura na ordem, mas a própria manifestação da natureza dinâmica da realidade. A história, analisada por este angulo, seria tão somente *um fluxo contínuo de transformações*, um palco onde princípios diametralmente opostos (ordem e desordem, guerra e paz, ascensão e queda) se confrontam e se sucedem incessantemente.

Agora, pensemos no contexto histórico onde tal teoria foi forjada: na dinâmica política de Atenas no século V a.C., com a ascensão e queda de líderes, as guerras contra Esparta e a Pérsia, e as transformações sociais internas – um fluxo constante que exemplifica a visão heraclitiana.

A ênfase de Heráclito no fluxo e na tensão entre opostos oferece um contraponto importante à busca aristotélica por estabilidade e causas definidas. Enquanto um nos aponta realidades estáveis e definidas, o outro nos indica a ideia de “definitivo” é apenas aquilo que faz de toda realidade algo eminentemente instável. Isto nos ajuda a lembrar, em vista de nosso tema, que a história é feita tanto

de continuidades quanto de rupturas (onde o conflito e a transformação são inerentes ao processo histórico), quanto de princípios causais evidentemente incoersíveis e irredutíveis às próprias mutações. O *híst*or, nessa visão, seria aquele princípio capaz de perceber o drama harmônico e oculto (*logos*) por trás do "fluxo aparente" e de suas "causas abstratas", emergindo como a unidade presente na tensa manifestação destes contrários.

Platão: O Mundo das Formas e a Degradação Temporal

Platão (c. 428-348 a.C.), discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles, oferece uma perspectiva ainda diversa, marcada por uma teoria sobre as Formas ou Ideias. Para ele, a verdadeira realidade não reside no mundo sensível, que é mutável, imperfeito e ilusório (como a caverna em sua famosa alegoria), mas no mundo inteligível das Formas eternas, imutáveis e perfeitas (a Forma do Bem, da Justiça, da Beleza, etc.) [4]. O mundo sensível seria apenas uma cópia ou sombra dessa realidade superior, um submundo de reflexo e cópia.

A mudança e o tempo, nesse quadro, pertencem, obviamente, ao domínio inferior do sensível e são vistos como sinais de imperfeição e degradação em relação à eternidade imóvel das Formas. No diálogo *Timeu*, o filósofo descreve o tempo como "uma imagem móvel da eternidade" [5], criado pelo Demiurgo para organizar o caos da matéria sensível à semelhança das Formas. Os acontecimentos históricos, pertencendo ao mundo sensível, seriam fenômenos transitórios e secundários, reflexos imperfeitos das Ideias eternas.

A filosofia política de Platão, exposta em *A República*, reflete essa visão. A cidade ideal (Kallipolis), governada por filósofos-reis que contemplam as Formas, representa a estabilidade e a ordem. As formas reais de governo (timocracia, oligarquia, democracia, tirania) são vistas como degenerações progressivas desse ideal, sujeitas à mudança e à corrupção temporal [6]. A história política concreta seria, assim, um processo de afastamento da perfeição inteligível.

Embora a visão platônica possa parecer desvalorizar a história concreta, ela introduz a ideia de um padrão ideal ou de uma estrutura inteligível que transcende os eventos particulares. O *híst*or, influenciado por essa perspectiva, poderia buscar identificar nos acontecimentos históricos a manifestação (ou a ausência) de princípios universais ou de formas ideais, avaliando o passado à luz de um padrão normativo transcendente.

Santo Agostinho: O Tempo da Alma e a História da Salvação

Uma síntese complexa entre a filosofia grega e a tradição judaico-cristã surge com Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.). Em suas *Confissões*, Agostinho realiza uma profunda análise da natureza do tempo, não como uma medida objetiva do movimento (como em Aristóteles), mas como

uma dimensão subjetiva da alma (*distentio animi*) [7]. O passado existe na memória, o futuro na expectativa, e o presente na atenção da alma. O tempo é, fundamentalmente, uma experiência interior.

Essa concepção "subjetiva" do tempo tem implicações para a compreensão do acontecimento. O evento não é apenas algo que ocorre externamente, mas algo que é apreendido e significado pela consciência temporal do indivíduo. O *híston* agostiniano seria aquele que, através da memória e da atenção, confere unidade e sentido ao fluxo temporal percebido.

Além disso, em *A Cidade de Deus*, Agostinho desenvolve uma grandiosa filosofia da história como o palco do conflito entre duas cidades místicas: a Cidade de Deus (dos eleitos, unidos pelo amor a Deus) e a Cidade Terrena (dos réprobos, unidos pelo amor de si). A história humana universal, desde a Criação até o Juízo Final, é interpretada como o desenrolar desse drama cósmico, guiado pela Providência Divina [8]. Os acontecimentos históricos particulares (como a queda de Roma, que motivou a escrita da obra) adquirem significado à luz desse plano divino de salvação. A história tem, assim, um sentido linear e teleológico, direcionado a um fim último transcendente.

O interessante aqui é que Agostinho introduz a ideia de uma história universal com um propósito definido, contrastando com a visão cíclica de muitos pensadores antigos, seguindo, em certa medida, uma continuidade com a tradição hebraica. Ele também distingue o tempo histórico (saeculum), que teve um início com a Criação e terá um fim, da eternidade de Deus. E aqui vem o ponto: o acontecimento histórico, para Agostinho, é significativo na medida em que se insere nesse plano providencial. O *híston*, na perspectiva cristã, buscaria discernir os sinais da ação divina nos eventos humanos, interpretando o passado à luz da fé e da esperança na salvação futura.

Causalidade, Contingência e o Tecido da História

A exploração das visões de Aristóteles, Heráclito, Platão e Agostinho sobre a mudança e o tempo nos conduz inevitavelmente a uma questão fundamental para a compreensão da história: os eventos que a compõem são elos necessários numa cadeia causal predeterminada, ou são fruto de encontros fortuitos e possibilidades abertas? Em outras palavras, a história é regida pela necessidade ou pela contingência?

A noção de causalidade, a ideia de que todo evento tem uma causa precedente que o explica, é um pilar do pensamento racional e científico. Aristóteles, com sua doutrina das quatro causas, buscou fornecer um quadro explicativo para as mudanças no mundo natural. Ele reconheceu, no entanto, a existência de causas acidentais – a sorte (*tyche*) e o acaso (*automaton*) – que introduzem um elemento de imprevisibilidade e contingência, especialmente no mundo sublunar e nas ações humanas [9]. O contingente, para Aristóteles, é aquilo que pode ser ou não ser, o que não ocorre nem sempre nem na

maioria das vezes, escapando à necessidade estrita [10]. Um exemplo histórico poderia ser a morte prematura de Alexandre, o Grande, que alterou drasticamente o curso da expansão de seu império – um evento contingente com consequências causais massivas.

Essa tensão entre necessidade e contingência reverbera ao longo da história da filosofia. O determinismo, em suas várias formas (teológico, como em parte da tradição agostiniana, ou científico), sustenta que todos os eventos, incluindo as ações humanas, são o resultado necessário de causas anteriores, seguindo leis imutáveis. Se o determinismo estrito for verdadeiro, a história seria um roteiro predefinido, e a liberdade humana, uma ilusão [11]. O futuro estaria, em princípio, contido no passado, e a contingência seria apenas aparente, fruto de nossa ignorância das causas completas. A ascensão do Império Romano poderia ser vista, deterministicamente, como o resultado inevitável de fatores geográficos, militares, sociais e até cósmicos.

Por outro lado, a admissão da contingência radical sugere que o curso da história é aberto, sujeito a rupturas, acasos e à intervenção genuína da liberdade humana. Eventos poderiam ter sido diferentes, e o futuro não está totalmente determinado pelo passado. A decisão de Martinho Lutero de afixar suas 95 teses, por exemplo, embora inserida num contexto causal complexo, continha um elemento de escolha pessoal e contingência que desencadeou a Reforma Protestante. Essa visão parece mais alinhada com nossa experiência intuitiva da escolha e da imprevisibilidade dos acontecimentos históricos. No entanto, uma contingência absoluta poderia levar ao caos, tornando impossível qualquer explicação causal ou compreensão racional do passado.

A filosofia da história debate intensamente essas questões. Como podemos conciliar a busca por explicações causais (o trabalho do historiador em identificar fatores, motivos e consequências) com o reconhecimento da singularidade, da imprevisibilidade e do papel do acaso nos eventos históricos? Teorias como a da complexidade ou a análise contrafactual tentam abordar essa tensão, sugerindo que sistemas históricos são caracterizados por múltiplas interações, não-linearidade e sensibilidade às condições iniciais, tornando a previsão determinista impossível, mesmo que relações causais locais possam ser identificadas [12].

A compreensão da relação entre causalidade e contingência é crucial para definir a natureza do acontecimento histórico e o papel do *híston*. Se os eventos são meros efeitos necessários, o *híston* seria um mero registrador de uma cadeia predeterminada. Se, contudo, há espaço para a contingência e a liberdade, o *híston* assume um papel mais ativo, não apenas registrando, mas interpretando as possibilidades, as escolhas e os acasos que moldaram o passado. A forma como a consciência humana lida com essa tensão entre a busca por ordem causal e o reconhecimento da contingência será um tema central na análise do *híston* como unidade mínima da história.

Referências da Parte I

[1] Aristóteles. *Física*. Livro III, 1, 201a10-11. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Lisboa: Edições 70; São Paulo: Odysseus Editora).Aristóteles. *Física*. Livro IV, 11, 219b1-2.

[2] Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. (Fragmentos DK 22 B12, B91).

[3] Platão. *A República*. Livro VII, 514a-520a (Alegoria da Caverna). (Diversas traduções disponíveis, e.g., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; São Paulo: Martins Fontes).

[4] Platão. *Timeu*. 37d. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Edipro).

[5] Platão. *A República*. Livros VIII-IX.

[6] Agostinho de Hipona. *Confissões*. Livro XI, capítulos 14-28. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus).

[7] Agostinho de Hipona. *A Cidade de Deus*. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Petrópolis: Vozes; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).

[8] Aristóteles. *Física*. Livro II, 4-6; *Metafísica*. Livro VI, 2-3.

[9] Ver análise em: Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002.

[10] Para uma discussão sobre determinismo e liberdade na história, ver: Berlin, Isaiah. "Historical Inevitability". In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

[11] Ver, por exemplo: Ferguson, Niall. *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. New York: Basic Books, 1999. Gaddis, John Lewis. *The Landscape of History: How Historians Map the Past*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Parte II

O Surgimento do *Híston* - Da Testemunha ao Intérprete

Após explorarmos as concepções filosóficas sobre a natureza da mudança e do tempo, que formam o pano de fundo sobre o qual os eventos se desenrolam, voltemos nossa atenção para a figura central de nossa investigação: o *híston*. O que é essa entidade, essa função cognitiva que apreende, organiza e confere sentido ao fluxo dos acontecimentos em forma de drama, constituindo o que chamamos de História? Para desvendar sua natureza, começaremos por suas raízes etimológicas e sua evolução conceitual, traçando o caminho da testemunha ocular ao intérprete ativo.

Etimologia e Evolução do Conceito de *Híston*

Ao que tudo indica a palavra "história" deriva do grego antigo ἱστορία (*historía*), que originalmente significava "investigação", "inquirição", "conhecimento adquirido pela investigação". Este termo, por sua vez, está ligado a ἵστωρ (*hístōr*), que designava "aquele que sabe", "o homem sábio", "o juiz" ou, crucialmente, "a testemunha" [1]. O *hístōr* era, em sua origem, a designação para alguém que possuía conhecimento não por revelação ou especulação abstrata, mas por ter visto ou por ter investigado diligentemente os fatos. Era alguém capaz de julgar e atestar a veracidade de um relato ou a ocorrência de um evento, muitas vezes atuando como um árbitro em disputas legais ou comunitárias na Grécia Arcaica. Esta é a capacidade do ente testemunhar uma trama complexa de eventos (o acontecer) e sustentá-la como uma unidade serial significativa (a forma na consciência).

Jacques Le Goff, em sua obra *História e Memória*, conecta a raiz indo-europeia *wid-* (ver, saber), presente em *hístōr*, ao sânscrito *vettas* (testemunha), reforçando a ligação primordial entre o conhecimento histórico e o ato de testemunhar [2]. O *hístōr* é aquele que *viu* e, portanto, *sabe*. Heródoto de Halicarnasso (c. 484-425 a.C.), considerado o "pai da História" por Cícero, utilizou o termo *historía* no proêmio de sua obra sobre as Guerras Greco-Persas para descrever suas próprias "investigações". Seu objetivo era evitar que "as ações praticadas pelos homens se apaguem com o tempo" e que "grandes e maravilhosos feitos [...] permaneçam sem glória", realizando uma "inquirição" (*historía*) baseada em relatos de testemunhas oculares (gregas e bárbaras), tradições orais e observações diretas colhidas em suas extensas viagens pelo Egito, Pérsia e outras regiões [3]. Tucídides (c. 460-400 a.C.), por sua vez, em sua *História da Guerra do Peloponeso*, embora crítico de Heródoto, também baseou sua narrativa em testemunhos oculares e na investigação rigorosa, só que buscando uma precisão factual ainda maior [4].

Essa concepção inicial do *híston* como testemunha (sujeito presente ao fato) e investigador (sujeito ausente ao fato), essa relação dialogal que busca a verdade factual através da observação e da

inquirição, estabelece um fundamento empírico para o conhecimento histórico. No entanto, a própria figura da testemunha já embute complexidades. Testemunhar não é um ato passivo de registro; envolve percepção, seleção, memória e, inevitavelmente, uma *perspectiva*. O *híst*or original, mesmo buscando a objetividade, já operava como um filtro, um organizador da experiência, pois a perspectiva, é tanto o que induz à particularidade (por ser o eixo de apreensão) quanto à generalidade (por se projetar sempre em direção a uma certa periferia apreensível).

Heródoto, por exemplo, frequentemente apresentava diferentes versões de um mesmo evento, relatadas por diferentes fontes, por vezes expressando seu ceticismo ou preferência, demonstrando, assim, uma consciência inicial da natureza interpretativa do testemunho. Com o tempo, especialmente com o desenvolvimento da escrita, a formação de arquivos e a crescente distância temporal entre o historiador e os eventos narrados, o papel do *híst*or evoluiu significativamente. A dependência de fontes secundárias, a necessidade de interpretar documentos escritos - muitas vezes fragmentários ou enviesados -, de preencher lacunas através de inferências e de construir narrativas coerentes a partir de vestígios dispersos transformaram gradualmente o *híst*or-testemunha em *híst*or-intérprete. A ênfase deslocou-se da simples constatação do que aconteceu para uma complexa e elaborada compreensão do *porquê* e do *como* aconteceu, exigindo análise crítica, contextualização, comparação de fontes e a construção de significado. Em suma, houve um processo inevitável de desenvolvimento abstrato e quase filosófico na atividade de apreensão do acontecer.

Essa amplificação do papel do *híst*or reflete a não só a complexificação, mas a própria gênese da disciplina histórica e nossa compreensão sobre a natureza do conhecimento do passado. A figura do *híst*or que propomos investigar abarca essa trajetória: desde a capacidade fundamental de perceber e registrar o evento (a testemunha interior direta) até a função mais elaborada de interpretar, narrar e atribuir sentido (o intérprete ativo/reflexivo indireto). Compreender essa dualidade é essencial para desvendar como a consciência humana se relaciona com o fluxo dos acontecimentos afim de construir a realidade histórica.

O Papel da Percepção, Memória e Consciência na Captação Inicial

Se o *híst*or começa como testemunha, sua função primordial é apreender o acontecimento que se desenrola no fluxo do tempo. Sem isto, a história enquanto atividade intelectual seria impossível. Esse ato inicial de captação, longe de ser um registro mecânico, envolve uma complexa interação entre percepção, memória e consciência. São essas faculdades cognitivas que permitem ao *híst*or isolar um segmento do fluxo contínuo da realidade, estabilizá-lo e transformá-lo em um "evento" reconhecível e potencialmente narrável. Em certo sentido, o *híst*or é esse processo.

A percepção é a porta de entrada sensorial para o mundo. Através dos sentidos, recebemos informações sobre as mudanças que ocorrem ao nosso redor. No entanto, a percepção não é uma

janela transparente para a realidade. É, também, um processo ativo de seleção, organização e interpretação dos estímulos sensoriais. Como a filosofia da mente (e.g., Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*) e a psicologia cognitiva demonstram, nossa percepção é influenciada por nossas expectativas, conhecimentos prévios (esquemas), estados emocionais e pelo próprio aparato cognitivo [5]. Diante de um acontecimento complexo, como uma manifestação de rua ou um acidente, diferentes testemunhas podem perceber aspectos distintos, focar em detalhes diferentes e até mesmo "ver" coisas que não ocorreram, devido a vieses atencionais ou limitações perceptivas. O *híst*or, em seu primeiro contato com o evento, já está, portanto, realizando uma primeira camada de interpretação e seleção, pois é próprio da imaginação “completar” a percepção.

A memória entra em jogo imediatamente após a percepção, ou mesmo durante ela. Para que um evento seja mais do que uma impressão fugaz, ele precisa ser codificado e armazenado na memória. Agostinho já apontava a memória como o "presente das coisas passadas", essencial para a própria experiência do tempo. Filósofos como Henri Bergson distinguiram memória-hábito (respostas motoras aprendidas) e memória pura (o registro integral do passado, que subsiste inconscientemente) [6]. Porém, a memória que importa para o *híst*or é a *memória episódica* – a capacidade de recordar eventos específicos vivenciados no passado, com seu contexto espacial e temporal (o mesmo que dizer, *memória imaginativa*). Contudo, a memória episódica não é uma gravação fiel, como um vídeo. É um processo reconstrutivo, sujeito a distorções, esquecimentos seletivos, reinterpretações à luz de conhecimentos posteriores e influências sociais (como a memória coletiva) a cada vez que é acessada [7]. O evento lembrado nunca é idêntico ao evento percebido. É um *correlato*. Pensemos nos relatos de sobreviventes de eventos traumáticos, como o Holocausto: embora essenciais, suas memórias podem ser fragmentadas, alteradas pelo trauma ou até influenciadas por narrativas posteriores.

A consciência é o palco onde percepção e memória interagem. Este é o processo imaginativo que fundamenta o *híst*or. É a consciência que confere unidade à experiência interior, que permite ao sujeito reconhecer-se como o mesmo ao longo do tempo (identidade narrativa, como explorada por Ricoeur) e que possibilita a reflexão sobre os eventos percebidos e lembrados. A consciência opera a distinção crucial entre o fluxo bruto do "acontecimento" – a mudança incessante e indiferenciada da realidade, como talvez a concebesse Heráclito – e o "acontecer" – o evento singularizado, delimitado no tempo e no espaço, dotado de um início, meio e fim (ainda que provisórios) pela atenção e intenção da consciência [8]. É a consciência que foca em certos aspectos do fluxo, ignora outros e os organiza numa estrutura minimamente inteligível, transformando a *kinesis* aristotélica ou o devir heraclitiano em matéria-prima para a história. Tudo isso, por um íntimo e participativo processo imaginativo.

Portanto, a captação inicial do evento pelo *híst*or não é uma simples recepção passiva. É um processo cognitivo ativo e complexo, onde percepção seletiva, memória reconstrutiva e consciência organizadora trabalham juntas (imaginativamente) para extrair um "acontecer" significativo do fluxo

bruto do "acontecimento". As limitações e vieses inerentes a essas faculdades cognitivas já introduzem, desde o primeiro momento, um elemento de subjetividade e interpretação naquilo que será considerado um "fato" histórico - mas sem eliminar o coeficiente de objetividade que é dado, principalmente, por analogia à aquilo que todo homem tem de comum: o espírito que dá sentido à experiência no tempo.

Compreender essa dinâmica é fundamental para analisar criticamente as fontes primárias (testemunhos diretos) e para entender como a própria natureza do *híston* (um atributo da cognição humana) molda a construção do conhecimento histórico.

O "Acontecimento" Bruto vs. o "Acontecer" Percebido

A interação entre percepção, memória e consciência nos permite fazer uma distinção fundamental para nossa análise: a diferença entre o "acontecimento" em seu estado bruto, indiferenciado, e o "acontecer" como evento percebido, delimitado e estabilizado pela mente humana. O primeiro refere-se ao fluxo contínuo e potencialmente caótico da realidade, a mudança incessante que filósofos como Heráclito tentaram capturar a essência. É a *kinesis* ou o devir em sua forma mais pura, antes de ser segmentado e interpretado pela consciência. Seria a totalidade das interações, movimentos e transformações ocorrendo num determinado espaço-tempo, inacessível em sua completude à percepção finita. Podemos dizer que é a somatória física das mudanças particulares.

O "acontecer", por outro lado, é o produto da atividade cognitiva do *híston*. É o resultado da aplicação da atenção, da memória e dos quadros conceituais sobre o fluxo bruto do acontecimento. A consciência não apreende a totalidade do fluxo, mas seleciona, foca e delimita porções desse fluxo, conferindo-lhes uma identidade singular como eventos claros. Pensemos numa batalha como a de Waterloo (1815): o "acontecimento" bruto é uma miríade de ações individuais de milhares de soldados, sons ensurdecedores, movimentos táticos, condições climáticas, sensações de medo e coragem, ocorrendo simultaneamente e em rápida sucessão ao longo de horas. O "acontecer" da batalha de Waterloo, como percebido por uma testemunha (um soldado, um oficial, um civil observando à distância) ou reconstruído por um historiador, é uma seleção e organização, uma síntese desses elementos em sequência narrativa com início (ataques franceses), clímax (chegada dos prussianos, ataque da Guarda Imperial) e desfecho (derrota de Napoleão), focando em certos personagens especiais (Napoleão, Wellington, Blücher) e ações estratégicas em detrimento de inúmeros outros detalhes. Isto equivale a dizer que *todo acontecer é imaginativo por natureza*, ou, qualitativamente metafísico em relação à mudança genérica.

Essa estabilização do fluxo em eventos discretos é essencial para a cognição humana e para a possibilidade da história. Sem essa capacidade de segmentar, organizar e *destacar* a experiência

temporal, o mundo seria uma sucessão incompreensível de impressões fugazes. A consciência, ao gerar o "acontecer" em si mesma, impõe uma estrutura e uma ordem preliminar ao caos aparente do "acontecimento". É nesse processo que a subjetividade criativa do *híston* se manifesta de forma mais evidente. A escolha do que focar (a estratégia militar vs. a experiência do soldado comum), do que ignorar, de como delimitar o início e o fim de um evento (a batalha começou com o primeiro tiro ou com a movimentação das tropas na véspera?), e de como conectá-lo a outros eventos (Waterloo como o fim das Guerras Napoleônicas), já são atos interpretativos fundamentais - sua forma.

Filósofos como Henri Bergson exploraram a natureza desse fluxo contínuo da realidade (a *duração* real) e como nossa inteligência prática tende a espacializá-lo e dividi-lo em unidades discretas e estáticas para poder agir sobre ele [9]. A história, nesse sentido, poderia ser vista como uma forma específica dessa operação intelectual, onde a consciência estabiliza o fluxo temporal em "aconteceres" significativos para a compreensão da experiência humana no tempo - correndo o risco, alertaria Bergson, de perder a riqueza e a fluidez da duração real.

A distinção entre "acontecimento" e "acontecer" nos ajuda a compreender que o "fato histórico" não é um dado bruto e objetivo simplesmente encontrado na realidade, mas uma construção criativa que já envolve a atividade cognitiva e interpretativa desde o nível mais básico da percepção e da consciência. Isso não significa que a história seja puramente subjetiva ou arbitrária – a matéria do "acontecimento" bruto oferece resistência –, mas sim que a objetividade histórica deve ser entendida não como um espelhamento passivo da realidade, mas como o resultado de um processo crítico e metodologicamente controlado de construção de "aconteceres" a partir dos vestígios disponíveis do "acontecimento" bruto.

Análise Crítica das Limitações da Testemunha Ocular e do Registro Direto

A concepção original do *híston* como testemunha ocular confere um apelo intuitivo de autenticidade e acesso direto ao passado. Afinal, quem melhor para relatar um evento do que alguém que o presenciou? No entanto, uma análise crítica, informada pela filosofia, psicologia e pela própria prática historiográfica, revela limitações significativas tanto na figura da testemunha quanto na ideia de um "registro direto" dos acontecimentos.

Como vimos, a percepção e a memória não são processos neutros de gravação. A testemunha ocular, mesmo com a melhor das intenções, está sujeita a vieses perceptivos (foco em certos detalhes, ignorância de outros), lapsos de memória (esquecimento, confabulação), influências emocionais (medo, raiva, alegria podem distorcer a percepção e a lembrança) e à moldura de seus próprios pressupostos culturais e cognitivos (interpretação dos eventos à luz de crenças preexistentes). O fenômeno das "falsas memórias", extensivamente estudado pela psicologia cognitiva (e.g., trabalhos

de Elizabeth Loftus), demonstra como a mente pode, involuntariamente, distorcer, omitir ou até mesmo fabricar detalhes de eventos passados, especialmente sob sugestão ou pressão [10]. Fatores como o estresse do momento (como num combate ou acidente), o tempo decorrido, perguntas sugestivas feitas por investigadores ou jornalistas, ou a exposição a informações posteriores (outros relatos, notícias) podem alterar significativamente o relato de uma testemunha. Pensemos nas dificuldades em obter relatos consistentes de testemunhas de crimes ou acidentes, mesmo pouco tempo após o ocorrido.

Além das limitações cognitivas individuais, o testemunho é também um ato social e discursivo. É, de certa forma, uma confissão condicionada (derivada daquilo que é a testemunha) e condicionante (configurada a modificar um além"). Como aponta Paul Ricoeur - e ecoado em discussões sobre testemunho e verdade em contextos jurídicos e históricos -, o ato de testemunhar insere-se numa estrutura comunicativa, respondendo a uma demanda (implícita ou explícita) por um relato [11]. A testemunha seleciona e organiza sua narrativa em função de um interlocutor (um juiz, um historiador, um amigo) e de um propósito (provar inocência, acusar alguém, preservar a memória, justificar uma ação), o que pode influenciar o conteúdo e a forma do testemunho. A própria linguagem utilizada para descrever o evento já carrega consigo interpretações e valorações estruturais.

O historiador Peter Burke, em sua obra *Testemunha Ocular: O Uso de Imagens como Evidência Histórica*, analisa extensivamente o uso de imagens como fontes históricas, embora suas reflexões apliquem-se também ao testemunho verbal. Ele adverte contra a "tirania da testemunha ocular", lembrando que o ponto de vista da testemunha é sempre parcial (no duplo sentido de incompleto e potencialmente enviesado) e que o historiador precisa contextualizar e criticar o testemunho, comparando-o com outras fontes (documentos escritos, evidências arqueológicas) e considerando as intenções, o lugar social e o contexto cultural do testemunho [12]. Políbio (c. 200-118 a.C.), historiador grego que escreveu sobre a ascensão de Roma, já na antiguidade ressaltava a necessidade de o historiador ser experiente (*émpeiros*) e crítico, não aceitando passivamente os relatos, mas interrogando as testemunhas e verificando as informações [13]. Ou seja, parte da atividade histórica consiste na constante depuração das formas geradas na consciência.

A ideia de um "registro direto" também se mostra problemática. Mesmo tecnologias que parecem oferecer um registro mais objetivo, como a fotografia ou o vídeo, não escapam à mediação. A escolha do enquadramento, do ângulo, da iluminação, do momento do registro, da edição posterior (cortes, montagem, legendas) – tudo isso envolve decisões que moldam a representação do evento. Uma fotografia de guerra pode mostrar heroísmo ou sofrimento dependendo do que o fotógrafo escolhe incluir ou excluir do quadro. Um vídeo de vigilância pode registrar uma sequência de ações, mas não revela as intenções ou o contexto completo. Não existe registro sem um ponto de vista, sem uma seleção, sem uma "forma" imposta à "matéria" registrada.

Reconhecer essas limitações não invalida o valor do testemunho ocular ou dos registros diretos como fontes históricas, mas os específicam formidávelmente. Eles continuam sendo fundamentais, especialmente para eventos recentes, para a história oral, para a compreensão de experiências subjetivas ou para aspectos da vida cotidiana que não deixam outros vestígios. No entanto, exige do historiador (e seu *híst*or reflexivo) uma postura crítica constante. O testemunho não deve ser tomado como um reflexo transparente da realidade e sim como um vestígio a ser depurado, interpretado, contextualizado e confrontado com outras evidências. A passagem do *híst*or-testemunha para o *híst*or-intérprete não é apenas um desenvolvimento da técnica histórica, mas uma necessidade epistemológica decorrente da própria natureza mediada e falível do acesso humano ao passado. Eis porque, etimologicamente falando, *híst*or significa tanto a *testemunha* quanto a *investigação*.

Referências da Parte II

[1] Liddell, H.G.; Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. Ver entradas para ἱστορία e ἵστωρ.

[2] Le Goff, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 103-104.

[3] Heródoto. *Histórias*. Proêmio. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Lisboa: Edições 70; São Paulo: Edipro).

[4] Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. Livro I, 20-22. (Diversas traduções disponíveis, e.g., Brasília: Editora UnB; São Paulo: Martins Fontes).

[5] Ver: Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Sternberg, Robert J. *Psicologia Cognitiva*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

[6] Bergson, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

[7] Schacter, Daniel L. *Os Sete Pecados da Memória: Como a Mente Esquece e Lembra*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003. Loftus, Elizabeth F.; Palmer, J. C. "Reconstruction of Automobile Destruction: An Example of the Interaction Between Language and Memory". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13(5), 1974, p. 585-589.

[8] Ver: Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994. Damásio, António. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[9] Bergson, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

[10] Loftus, Elizabeth F. "Planting Misinformation in the Human Mind: A 30-Year Investigation of the Malleability of Memory". *Learning & Memory*, 12(4), 2005, p. 361-366.

[11] Ricoeur, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. Ver também: Ginzburg, Carlo. *O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

[12] Burke, Peter. *Testemunha Ocular: O Uso de Imagens como Evidência Histórica*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

[13] Políbio. *Histórias*. Livro XII. (Ver análise em: Walbank, F. W. *Polybius*. Berkeley: University of California Press, 1972).

Parte III

Teorias da História em Discussão: Realismo, Construtivismo e Hermenêutica

Após estabelecermos a figura do *híston* como a faculdade inata de testemunhar e interpretar o acontecer, ou seja, a unidade cognitiva fundamental para a experiência histórica, torna-se essencial situar nossa abordagem no contexto mais amplo das teorias que buscaram compreender a natureza do próprio conhecimento histórico ao longo dos séculos XIX e XX. Como a história se constitui enquanto disciplina? É possível alcançar um conhecimento objetivo do passado? Qual o papel do historiador na construção da narrativa histórica? Esta parte colocará em diálogo algumas das principais correntes epistemológicas da história – o Realismo Histórico, o Construtivismo e a Hermenêutica – analisando seus pressupostos, contribuições e limitações à luz da nossa argumentação.

O Realismo Histórico: A Busca pela Objetividade e o Passado "Como Realmente Foi"

O século XIX testemunhou a profissionalização da história como disciplina acadêmica, impulsionada em grande parte pelo movimento conhecido como Historicismo Alemão e sua vertente mais influente, o Realismo Histórico. Seu expoente máximo foi Leopold von Ranke (1795-1886), cuja metodologia e ideal de objetividade marcaram profundamente a historiografia ocidental. A famosa frase de Ranke, em que afirmava seu desejo de apenas mostrar o passado "como ele realmente aconteceu" (*wie es eigentlich gewesen*), tornou-se o lema dessa corrente [1].

O Realismo Histórico, na esteira do positivismo filosófico, aspirava um estatuto científico para a história. Para Ranke e seus seguidores, o passado era uma realidade objetiva e externa, passível de ser conhecida através de um método rigoroso baseado na análise crítica de fontes primárias, especialmente documentos oficiais de arquivos. O historiador deveria se abster de julgamentos morais ou filosóficos presentes, buscando uma neutralidade axiológica e uma empatia histórica (*Einfühlung*) para compreender os eventos e personagens em seus próprios termos. Nessa clave, a subjetividade do historiador era vista como um obstáculo a ser superado através da disciplina metodológica e da imersão nas fontes, como exemplificado no trabalho de Ranke sobre a história dos Papas ou das nações latinas e germânicas - baseado em extensa pesquisa nos arquivos de Veneza, Roma e Viena [2]. Acreditava-se que, seguindo esse método, seria possível reconstruir o passado de forma fiel e objetiva.

Edward Hallett Carr (1892-1982), embora crítico de algumas ingenuidades do positivismo histórico, ainda pode ser situado, em parte, dentro de uma perspectiva realista em sua obra clássica *O que é História?* publicada originalmente em 1961. Carr enfatizava a importância dos "fatos históricos", distinguindo-os dos meros "fatos do passado". Um fato do passado (uma pessoa específica

atravessou o Rubicão em 49 a.C.) só se torna um fato histórico (César atravessou o Rubicão) quando selecionado e interpretado pelo historiador como significativo dentro de uma narrativa causal. No entanto, Carr defendia a possibilidade de uma objetividade histórica, não como neutralidade absoluta, mas como um diálogo contínuo entre o historiador (com seus valores e contexto) e os fatos (com sua resistência e objetividade relativa). A objetividade seria alcançada através da consciência do próprio posicionamento do historiador e do confronto constante com as evidências [3]. Em sua concepção, a história era um processo progressivo de compreensão do passado, movido por essa interação dialética, exemplificada pela forma como diferentes gerações de historiadores reinterpretaram eventos à luz de novas evidências e perspectivas.

O Realismo Histórico, em suas diferentes nuances, legou à disciplina um apreço fundamental pelo rigor metodológico, pela crítica de fontes e pela busca por evidências empíricas. Sua ênfase na objetividade, ainda que hoje matizada, continua a ser um ideal regulador importante. Contudo, essa abordagem enfrenta críticas significativas. A ideia de um acesso direto ao passado "como realmente foi" é questionada por correntes posteriores, que enfatizam a mediação inevitável da linguagem, da interpretação e da própria subjetividade do historiador. Como dito anteriormente, a pretensa neutralidade do historiador é vista como uma ilusão, pois toda seleção e narrativa de fatos já implica um ponto de vista e uma construção de sentido. Além disso, a ênfase nos documentos oficiais e na história política e diplomática - típica de Ranke - tendeu a negligenciar outros aspectos da experiência humana (história social, cultural, das mentalidades) e outros tipos de fontes (orais, materiais, visuais) que acabou por fazer da história uma disciplina mecânica, disprovida de “alma”.

Do ponto de vista da nossa análise, o Realismo Histórico reconhece implicitamente a função cognitiva de apreensão e registro dos eventos, mas tende a subestimar o papel ativo da interpretação e da construção de significado inerente à própria natureza da consciência humana, como exploramos anteriormente. A busca pela objetividade rankeana parece pressupor um *híst*or quase transparente, capaz de espelhar o passado sem distorções significativas, uma visão que as teorias posteriores (construtivistas e hermenêuticas) viriam a desafiar.

O Construtivismo Histórico: A História como Narrativa e Discurso

Em oposição direta às aspirações de objetividade do Realismo Histórico, surgiu, a partir da segunda metade do século XX, um conjunto de abordagens frequentemente agrupadas sob o rótulo de Construtivismo Histórico ou Pós-modernismo Historiográfico. Pensadores como Hayden White (1928-2018) e Keith Jenkins (n. 1943) lançaram um desafio radical à epistemologia tradicional da história, argumentando que o conhecimento histórico não é uma descoberta do passado "como ele realmente foi", mas tão somente uma construção discursiva e narrativa.

Hayden White, em sua obra seminal *Meta-história: A Imaginação Histórica na Europa do Século XIX* (1973) e em ensaios posteriores como os reunidos em *Trópicos do Discurso* (1978), analisou a escrita de historiadores canônicos do século XIX (como Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt). White argumentou que, ao organizarem os fatos do passado numa narrativa coerente, esses historiadores inevitavelmente empregavam estruturas de enredo (tropologia) preexistentes na cultura ocidental (Romance, Tragédia, Comédia, Sátira) e modos de argumentação (Formalista, Organicista, Mecanicista, Contextualista) e implicação ideológica (Anarquista, Radical, Conservadora, Liberal). A escolha de uma determinada estrutura narrativa não seria ditada pelos fatos em si, mas pelas preferências estéticas, morais e políticas do historiador.

Para White, a história é, em essência, um "artefato literário", e a distinção entre história e ficção torna-se tênue, pois ambas utilizam mecanismos narrativos semelhantes para dar sentido ao mundo [4]. Ao seu ver, o conteúdo da história seria inseparável de sua forma narrativa externa.

Keith Jenkins, seguindo e radicalizando as ideias de White, argumenta em obras como *Re-thinking History* (1991) que a história é fundamentalmente uma construção do presente sobre o passado. O passado em si é inacessível; tudo o que temos são vestígios fragmentários que são interpretados e organizados pelos historiadores de acordo com suas próprias perspectivas, interesses e contextos sociais, e só. Jenkins questiona a própria possibilidade de "verdade" histórica no sentido de correspondência com uma realidade passada objetiva. A história, para ele, é um discurso sobre o passado, e diferentes discursos podem ser construídos a partir dos mesmos vestígios, servindo a diferentes propósitos no presente [5]. Ele defende uma postura cética em relação às pretensões de objetividade e neutralidade, enfatizando o caráter ideológico e político da escrita histórica.

O Construtivismo Histórico, portanto, pretende deslocar o foco da análise do passado em si para a análise da própria escrita da história como prática discursiva, enfatiza o papel ativo do historiador não como descobridor, mas como um criador de significado. A linguagem não é vista como um meio transparente para representar o passado, e sim, como um sistema de signos que molda ativamente nossa compreensão dele - como explorado por Foucault em *A Arqueologia do Saber* [6].

As implicações dessa abordagem para a nossa compreensão da unidade mínima da história são profundas. O Construtivismo sugere que a função interpretativa e narrativa não é apenas secundária, mas constitutiva do próprio conhecimento histórico (embora compreenda tal constituição de forma exagerada, como veremos adiante). A consciência humana não apenas apreende eventos, ela os organiza ativamente em narrativas, utilizando estruturas e tropos culturais. A objetividade, então, não reside em eliminar a subjetividade, mas talvez, em reconhecer e analisar criticamente as formas como essa subjetividade constrói o sentido histórico.

No entanto, o Construtivismo também enfrentou críticas. Ao borrar a distinção entre história e

ficção e ao enfatizar excessivamente o papel do discurso, ele invariavelmente cai no relativismo, minando a capacidade da história de oferecer um conhecimento confiável sobre o passado e de distinguir entre relatos mais ou menos acurados. A negação de qualquer acesso à realidade passada pode parecer contraintuitiva e até moralmente problemática. Além disso, a ênfase na construção narrativa corre o risco de negligenciar a resistência que as próprias fontes e evidências oferecem às interpretações do historiador - como E. H. Carr já apontava e como historiadores como Carlo Ginzburg demonstraram em suas micro-histórias baseadas em fontes inquisitoriais [7].

A peleja entre Realismo e Construtivismo evidencia a tensão fundamental na epistemologia histórica: como equilibrar a busca por um conhecimento fundamentado em evidências sobre o passado real com o reconhecimento do papel incontornável da interpretação, da narrativa e da subjetividade na construção desse conhecimento? A Hermenêutica Histórica, aparentemente, oferece uma terceira e sintética via nesse debate.

A Hermenêutica Histórica: Compreensão, Interpretação e o Círculo Hermenêutico

Buscando superar a dicotomia entre a objetividade ingênua do Realismo e o potencial relativismo do Construtivismo, a Hermenêutica Histórica oferece uma espécie de terceira e sintética via para pensar o conhecimento do passado. Originada na tradição alemã de interpretação de textos (especialmente bíblicos e jurídicos com Schleiermacher), a hermenêutica foi expandida por filósofos como Wilhelm Dilthey (1833-1911), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Paul Ricoeur (1913-2005) para abranger a compreensão (*Verstehen*) das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), incluindo a história.

Dilthey distinguia as ciências humanas das ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Enquanto as últimas buscam explicar (*Erklären*) fenômenos através de leis causais, as primeiras visam compreender (*Verstehen*) as expressões da vida humana a partir de dentro, reconstruindo a experiência vivida (*Erlebnis*) que lhes deu origem. Conforme essa perspectiva, a compreensão histórica envolve principalmente um processo empático, onde o historiador se "transporta" para o contexto do passado para apreender o significado das ações e intenções dos agentes históricos. A objetividade nas ciências humanas seria alcançada somente através dessa operação empática e contextualizada [8]. Aqui, c*ompreender* passa a ser o caráter de objetividade, e não os dados em si mesmos.

Todavia, Hans-Georg Gadamer, em sua obra fundamental *Verdade e Método* (1960), criticou a ênfase de Dilthey na reconstrução psicológica da intenção do autor/agente como base de objetividade. Para Gadamer, a compreensão não é a fusão empática com o passado, mas o diálogo entre o horizonte de sentido do intérprete (moldado por sua própria historicidade, preconceitos – *Vorurteile*, no sentido

de pré-juízos – e tradição) e o horizonte do texto ou evento passado. A compreensão ocorre na "fusão de horizontes" (*Horizontverschmelzung*), onde o significado emerge da interação entre passado e presente. Por exemplo, nossa compreensão da Declaração de Independência dos EUA é uma fusão do horizonte dos Pais Fundadores (século XVIII, iluminismo, contexto revolucionário) com nosso próprio horizonte (século XXI, debates sobre igualdade, direitos civis). A historicidade do intérprete não é um obstáculo a ser superado, ele é a *condição de possibilidade da compreensão*. Gadamer introduziu o conceito de "história eficaz" (*Wirkungsgeschichte*), a consciência de que somos afetados pela história que tentamos compreender (a história dos efeitos da Declaração de Independência influencia como a lemos hoje), e que nossa interpretação é sempre mediada pela tradição [9]. Assim, objetividade, para Gadamer, não reside numa suposta “neutralidade” ante à compreensão: objetividade é a própria consciência crítica dos pressupostos envolvidos na abertura ao diálogo com o passado.

Por seu turno, Paul Ricoeur, dialogando com Gadamer e também com as teorias narrativistas como a de White, desenvolveu uma hermenêutica focada na interpretação de textos e ações como textos. Aceitando a importância da historicidade e da mediação linguística, buscou reintroduzir uma dimensão de objetividade e crítica para evitar o relativismo exarcebado.

Ricoeur argumentou que, embora a intenção original do autor/agente seja relevante, o significado de um texto ou ação transcende essa intenção e se abre a múltiplas interpretações válidas dentro da comunidade interpretativa (o "mundo do texto"). Ele também enfatizou a importância da narrativa na constituição da identidade pessoal e histórica, vendo a história como uma forma de "refiguração" do tempo através do enredo (mimesis III), que organiza a experiência temporal (mimesis I) através da construção da trama (mimesis II). Ricoeur propôs um "círculo hermenêutico" não vicioso, onde a compreensão do todo depende das partes e a compreensão das partes depende do todo, num processo contínuo de interpretação, explicação estrutural e, óbviamente, crítica [10].

A Hermenêutica Histórica, portanto, reconhece a natureza interpretativa do conhecimento histórico sem abandonar a busca por compreensão e significado fundamentados. Ela enfatiza que o historiador é um intérprete situado historicamente, cujo diálogo com os vestígios do passado é mediado pela linguagem, pela tradição e pelos seus próprios pressupostos. A compreensão (*Verstehen*) é vista como o objetivo central, alcançado através de um processo dialógico e reflexivo.

Em relação à nossa tese sobre o *hístor* como unidade mínima da história, a hermenêutica oferece um quadro rico para pensar a dimensão interpretativa de sua função. Não apenas percebemos e narramos, mas compreendemos – e esse é o processo histórico elementar. Ele opera dentro de um círculo hermenêutico, movendo-se entre os detalhes dos eventos (a matéria) e a compreensão do contexto mais amplo (a forma), entre sua própria perspectiva (horizonte presente) e a alteridade do passado (horizonte passado). A "fusão de horizontes" de Gadamer pode ser vista como uma descrição do processo pelo qual o *hístor* integra o "acontecer" percebido em sua própria estrutura de sentido,

porém, a ênfase de Ricoeur na narrativa como refiguração do tempo, tende a ser mais próxima da nossa ideia de que o *híston* confere forma e significado ao complexo e fugidio fluxo temporal.

Ao colocar Realismo, Construtivismo e Hermenêutica em foco, percebemos que cada corrente pode iluminar - e também obscurecer - aspectos diferentes da complexa relação entre o presente, o passado e a construção do conhecimento histórico. Uma teoria abrangente do princípio elementar da história deve ser capaz de integrar o rigor metodológico e a busca por evidências do Realismo; o reconhecimento da natureza construída e narrativa do conhecimento histórico enfatizado pelo Construtivismo; e a centralidade da compreensão e da interpretação destacada pela Hermenêutica.

Referências da Parte III

[1] Ranke, Leopold von. *The Theory and Practice of History*. Editado por Georg G. Iggers e Konrad von Moltke. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973. A frase aparece no prefácio de *Histórias dos Povos Latinos e Germânicos de 1494 a 1514* (1824).

[2] Ver: Iggers, Georg G. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1983. Gilbert, Felix. *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

[3] Carr, E. H. *O que é História?* 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

[4] White, Hayden. *Meta-história: A Imaginação Histórica na Europa do Século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992. White, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaios sobre a Crítica da Cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.

[5] Jenkins, Keith. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

[6] Foucault, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

[7] Ginzburg, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[8] Dilthey, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

[9] Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

[10] Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. 3 vols. Campinas: Papirus, 1994-1997. Ricoeur, Paul. *Do Texto à Acção: Ensaios de Hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, 1989.

Parte IV

A História como Fenômeno Cognitivo: Esquemas, Modelos e Narrativas Mentais

Até aqui, exploramos as raízes filosóficas do conceito de acontecimento, a emergência do *híst*or como testemunha e intérprete, e o diálogo entre as principais teorias epistemológicas da história. Agora, aprofundaremos nossa análise da unidade mínima da história – o *híst*or – abordando-a sob a ótica das ciências cognitivas. Como a mente humana processa a informação temporal e constrói representações do passado? Quais mecanismos cognitivos estão em jogo na percepção, organização e narração dos eventos históricos? Este capítulo argumentará que a história, em seu nível mais fundamental, é um fenômeno cognitivo, moldado pelas estruturas e processos da mente humana.

A Perspectiva da Ciência Cognitiva sobre o Conhecimento Histórico

A Ciência Cognitiva, um campo interdisciplinar que engloba psicologia, neurociência, linguística, filosofia da mente e até mesmo inteligência artificial - pasmem -, busca compreender como a mente humana adquire, representa, armazena e utiliza o conhecimento. Sua hipótese central é que o pensamento pode ser entendido em termos de representações mentais (símbolos, imagens, conceitos) e processos externos que operam sobre essas representações [1]. Embora tradicionalmente focada em processos como percepção, memória, linguagem e raciocínio em contextos gerais, a ciência cognitiva oferece possibilidades interessantes para analisar a especificidade do pensamento histórico.

Uma "Historiografia Cognitiva" emergente busca aplicar esses insights ao estudo da história [2]. Essa abordagem investiga como fatores cognitivos – como a estrutura da memória (e seus vieses, como o viés de retrospectiva, onde eventos passados parecem mais previsíveis do que realmente eram), os vieses de raciocínio (e.g., viés de confirmação, buscando evidências que confirmem crenças preexistentes), a capacidade de inferência causal, a compreensão de narrativas e a formação de modelos mentais – influenciam a maneira como os indivíduos (tanto os agentes históricos quanto os historiadores e o público em geral) compreendem e representam o passado. Por exemplo, analisar como o viés de confirmação pode levar um historiador a selecionar fontes que corroboram sua tese inicial, ignorando evidências contrárias. Em vez de focar apenas no conteúdo do conhecimento histórico ou nas metodologias disciplinares, a perspectiva cognitiva examina os mecanismos mentais subjacentes que tornam a história possível.

Nossa tese sobre o *híst*or como unidade mínima da história alinha-se, em certo sentido, a essa perspectiva, já que o que denominamos *híst*or pode ser entendido como o conjunto de funções cognitivas responsáveis por processar a informação temporal; identificar eventos significativos; conectá-los causal e narrativamente; e integrá-los a um quadro de compreensão mais amplo do

passado.

Analisar a história como fenômeno cognitivo nos permite ir além das dicotomias tradicionais (objetividade vs. subjetividade, realismo vs. construtivismo) e investigar os fundamentos mentais da construção do conhecimento histórico.

Esquemas Mentais e Modelos Mentais na Organização do Passado

Dois conceitos centrais da ciência cognitiva são particularmente relevantes para entender como o *híst*or organiza a informação histórica: esquemas mentais e modelos mentais.

Esquemas mentais (ou simplesmente "esquemas") são estruturas de conhecimento genéricas e abstratas que representam nosso entendimento sobre conceitos, objetos, eventos ou situações [3]. Eles são formados a partir de experiências passadas e funcionam como molduras que nos ajudam a interpretar novas informações, preencher lacunas e fazer inferências. Por exemplo, temos esquemas para "restaurante", "aula" ou "eleição", que contêm informações sobre os elementos típicos, a sequência de ações esperada e os papéis sociais envolvidos. Na história, operamos com esquemas sobre "revolução" (envolvendo descontentamento popular, queda de um regime, violência, surgimento de novas lideranças), "império" (expansão territorial, poder centralizado, diversidade cultural, eventual declínio), "crise econômica" (desemprego, inflação, falências, intervenção estatal), etc. Esses esquemas guiam nossa atenção ao ler fontes ou analisar eventos. Ao estudar a Revolução Russa, o esquema "revolução" nos ajuda a organizar os eventos e a identificar elementos-chave, mas também pode nos levar a ignorar aspectos únicos daquele contexto específico que não se encaixam no esquema genérico. Da mesma forma, o esquema do "herói" pode levar a uma simplificação da biografia de figuras históricas complexas. Podemos chamá-los aqui de *símbolos aglutinadores da história*.

Modelos mentais, por outro lado, são representações mais específicas e dinâmicas de situações particulares [4]. Enquanto os esquemas são genéricos, os modelos mentais são construídos "on-the-fly" para simular e raciocinar sobre um cenário específico.

Philip Johnson-Laird, um dos principais teóricos dos modelos mentais, argumenta que compreendemos o mundo (e os textos que o descrevem) construindo modelos mentais que representam o estado das coisas descrito [5]. Ao ler um relato sobre a Crise dos Mísseis de Cuba (1962), o *híst*or constrói um modelo mental da situação, incluindo os agentes (EUA, URSS, Cuba), suas crenças e objetivos (percepção de ameaça, dissuasão nuclear, prestígio político), as ações possíveis (bloqueio naval, ataque aéreo, negociação), as relações causais (instalação de mísseis leva ao bloqueio) e a sequência temporal dos eventos. Esse modelo permite fazer inferências (e.g., "Se os EUA tivessem invadido Cuba, a URSS poderia ter retaliado em Berlim?"), prever desdobramentos (contrafactuais) e avaliar a coerência do relato. A qualidade da compreensão histórica dependeria da riqueza, precisão e flexibilidade dos modelos mentais construídos, que podem ser atualizados com novas informações.

Podemos chamá-los aqui de *símbolos gerenciadores da história*.

Esquemas e modelos mentais, expressos sob a forma de símbolos aglutinadores e gerenciadores da história, são ferramentas cognitivas essenciais para lidar com a complexidade do mundo e do passado. Eles permitem ao *híst*or organizar a vasta quantidade de informação, identificar padrões, fazer conexões causais e construir narrativas coerentes. No entanto, eles também são fontes potenciais de vieses e erros. Esquemas podem levar a generalizações apressadas ou à aplicação inadequada de analogias históricas. Modelos mentais podem ser excessivamente simplificados, baseados em informações incompletas ou influenciados por vieses cognitivos (como o excesso de confiança nas próprias previsões). A consciência crítica sobre o papel desses construtos mentais na própria cognição histórica é um aspecto fundamental da reflexividade necessária ao historiador a partir da análise diferencial do *híst*or.

Narrativa e Raciocínio Causal na Construção do Sentido Histórico

Além da organização da informação através de símbolos aglutinadores e gerenciadores (seus esquemas e modelos), a cognição histórica depende fundamentalmente de duas outras capacidades mentais: a construção de narrativas e o raciocínio causal. É através delas que o *híst*or transforma e organiza os "aconteceres" percebidos numa história coerente e explicativa.

A narrativa é uma forma universal de organização da experiência humana, especialmente da experiência temporal. Como argumentaram teóricos como Paul Ricoeur, Hayden White e Jerome Bruner, contamos histórias para dar sentido ao fluxo do tempo, para conectar eventos, para atribuir papéis a agentes e para extrair lições ou padrões do passado [6]. A mente humana parece ter uma predisposição para pensar narrativamente (o "homo narrans"). O *híst*or, ao processar os eventos, não apenas os registra, mas os encaixa numa estrutura narrativa, com começo, meio e fim, personagens (heróis, vilões, vítimas), conflitos e resoluções (mesmo que provisórias). Ele vitaliza através da narração o material bruto da percepção.

Essa "narrativização" é um processo cognitivo fundamental para tornar o passado inteligível e comunicável. A forma como uma história é contada – a seleção de eventos (e.g., focar nos líderes ou nas massas durante a Revolução Francesa), a ordem da apresentação (cronológica, temática), o ponto de vista adotado (do vencedor, do perdedor), o gênero narrativo implícito (épico, trágico, cômico) – molda profundamente o significado atribuído ao passado. Contar a história da expansão europeia como uma narrativa de "descoberta" e "civilização" produz um sentido muito diferente de contá-la como uma narrativa de "conquista" e "exploração".

O raciocínio causal é igualmente crucial. Para compreender a história, não basta saber *o que* aconteceu; precisamos entender *por que* e *como* aconteceu. O *híst*or busca constantemente identificar

as causas (condições necessárias e suficientes, fatores contribuintes, gatilhos) e os efeitos (consequências intencionais e não intencionais) dos eventos, estabelecendo conexões que expliquem a mudança histórica. A ciência cognitiva estuda como os humanos realizam inferências causais, muitas vezes baseadas em heurísticas (regras práticas como "eventos próximos no tempo são causalmente relacionados") que podem ser eficientes, mas também propensas a erros (como a correlação confundida com causalidade – e.g., atribuir uma crise econômica apenas à ação do governante atual –, ou o viés de atribuição fundamental – superestimar fatores disposicionais e subestimar fatores situacionais ao explicar o comportamento de outros) [7]. Os historiadores, ao construírem suas explicações (e.g., sobre as causas da Segunda Guerra Mundial, envolvendo fatores políticos, econômicos, ideológicos e individuais), utilizam modelos causais, explícitos ou implícitos, para conectar fatores antecedentes a resultados históricos.

A interação entre narrativa e causalidade é complexa, não se reduz ao aqui exposto. A estrutura narrativa muitas vezes sugere ou impõe certas relações causais (o clímax é explicado pelos eventos anteriores; as ações do herói levam à resolução). Por outro lado, nossa compreensão das causas influencia a forma como narramos os eventos (uma narrativa focada nas causas econômicas da Guerra Civil Americana será diferente de uma focada nas causas morais relacionadas à escravidão). A ciência cognitiva sugere que nosso entendimento causal é frequentemente baseado em modelos mentais que simulam como os eventos se desenrolam ao longo do tempo, integrando assim causalidade e temporalidade numa representação unificada [8].

Compreender a história como um fenômeno cognitivo, moldado por esquemas, modelos mentais, processos narrativos e raciocínio causal, tem implicações importantes. Reconhece e reforça a tese de que o conhecimento histórico não é um reflexo direto do passado, mas uma construção ativa da mente humana, sujeita às suas capacidades e limitações, porém, fundada na realidade dos acontecimentos. Isso reforça a necessidade de uma abordagem crítica e reflexiva, tanto para o historiador profissional quanto para o filósofo da história que busca compreender o sentido do passado em sua relação inseparável com o presente concreto e o futuro hipotético. A análise dos mecanismos cognitivos subjacentes à história nos ajuda a entender *como* construímos o sentido do passado e, potencialmente, a aprimorar esse processo, tornando-nos mais conscientes de nossos próprios vieses e pressupostos na interpretação dos eventos.

Referências da Parte IV

[1] Thagard, Paul. *Mind: Introduction to Cognitive Science*. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. Friedenberg, Jay; Silverman, Gordon. *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2015.

[2] Ver, por exemplo: Wineburg, Sam. *Historical Thinking and Other Unnatural Acts: Charting the Future of Teaching the Past*. Philadelphia: Temple University Press, 2001. Carretero, Mario; Berger, James; Rosa, Alberto (Eds.). *History Education and the Construction of National Identities*. Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2011. VanSledright, Bruce A. *The Challenge of Rethinking History Education: On Practices, Theories, and Policy*. New York: Routledge, 2011.

[3] Bartlett, Frederic C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. Rumelhart, David E. "Schemata: The Building Blocks of Cognition". In: Spiro, R. J.; Bruce, B. C.; Brewer, W. F. (Eds.). *Theoretical Issues in Reading Comprehension*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1980.

[4] Gentner, Dedre; Stevens, Albert L. (Eds.). *Mental Models*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1983.

[5] Johnson-Laird, Philip N. *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

[6] Bruner, Jerome. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994. White, Hayden. *O Conteúdo da Forma: Narrativa, Discurso e Representação Histórica*. São Paulo: Edusp, 1994.

[7] Tversky, Amos; Kahneman, Daniel. "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases". *Science*, 185(4157), 1974, p. 1124-1131. Nisbett, Richard E.; Ross, Lee. *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.

[8] Sloman, Steven A. "Causal Models: How People Think About the World and Its Alternatives". Oxford: Oxford University Press, 2005. Waldmann, Michael R.; Hagmayer, York; Blaisdell, Aaron P. "Beyond the Information Given: Causal Models in Learning and Reasoning". *Current Directions in Psychological Science*, 15(6), 2006, p. 307-311.

Parte V

Matéria e Forma na Construção Histórica: Um Hilemorfismo Aplicado

Nos capítulos anteriores, exploramos a natureza do acontecimento, a figura do *híston* como testemunha e intérprete, as teorias epistemológicas da história e os fundamentos cognitivos do conhecimento histórico. Agora, propomos uma chave interpretativa para unificar essas perspectivas, recorrendo a uma analogia com a metafísica aristotélica: o hilemorfismo. Argumentaremos que a construção do conhecimento histórico pode ser compreendida como um processo hilemórfico, onde a "matéria" bruta do passado é informada pela "forma" imposta pela atividade cognitiva e interpretativa: o *híston*.

O Hilemorfismo Aristotélico: Matéria e Forma como Princípios Constitutivos

Na filosofia de Aristóteles, o hilemorfismo (do grego *hyle*, matéria, e *morphe*, forma) é a doutrina segundo a qual todas as substâncias corpóreas no mundo sublunar são compostas por dois princípios intrínsecos e indissociáveis: matéria (ὕλη, *hyle*) e forma (μορφή, *morphe* ou εἶδος, *eidos*) [1].

A matéria é o substrato indeterminado, a potencialidade pura (*dynamis*) de ser algo. É aquilo *de que* algo é feito, o material subjacente que persiste através da mudança (e.g., o bronze numa estátua, a madeira numa mesa). Por si só, a matéria prima é incognoscível e indefinida. A forma, por outro lado, é o princípio de determinação, a atualidade (*energeia* ou *entelecheia*) que confere identidade, estrutura e inteligibilidade à matéria. É aquilo *que* algo é, sua essência ou natureza específica (e.g., a forma de cavalo na estátua, a forma de mesa na madeira). A forma organiza a matéria, atualiza suas potencialidades e a torna uma substância definida (um "isto aqui", *tode ti*) [2].

Para Aristóteles, matéria e forma não existem separadamente na natureza (exceto a Forma Pura, Deus), mas constituem uma unidade substancial. A mudança ocorre quando uma mesma matéria perde uma forma e adquire outra (e.g., a madeira [matéria] perde a forma de árvore e adquire a forma de mesa).

A Construção Histórica como Processo Hilemórfico

Propomos aqui uma aplicação analógica do hilemorfismo aristotélico ao processo de construção do conhecimento histórico. Nessa analogia:

· A Matéria Histórica: Corresponde aos vestígios brutos do passado, ou, os acontecimentos – documentos escritos (cartas, tratados, leis, crônicas), artefatos arqueológicos (ferramentas, cerâmicas, ruínas), fontes iconográficas (pinturas, esculturas, fotografias),

testemunhos orais, dados quantitativos (censos, registros econômicos), memórias individuais e coletivas fragmentadas. É o "acontecimento" em seu estado mais próximo do indiferenciado, a potencialidade de múltiplos significados. Essa matéria inclui também as experiências vividas (*Erlebnis* de Dilthey) e os "fatos do passado" (na distinção de Carr) antes de serem selecionados e interpretados. Por si só, essa matéria é caótica, silenciosa e desprovida de sentido histórico intrínseco. Pensemos nos milhares de documentos nos Arquivos Nacionais sobre a Segunda Guerra Mundial – uma vasta matéria prima.

· A Forma Histórica: Corresponde à estrutura interpretativa e narrativa imposta a essa matéria pela atividade cognitiva denominada *hístor*. É o princípio de organização, seleção (quais documentos dos Arquivos Nacionais são relevantes?), conexão causal (como a política de apaziguamento levou à guerra?) e atribuição de significado. Essa forma é moldada pelos esquemas mentais (o esquema de "guerra mundial"), modelos mentais (a simulação das decisões de Churchill ou Hitler), estruturas narrativas (a história da guerra como tragédia, como épico de libertação), quadros teóricos (uma análise marxista, liberal ou realista das causas da guerra), pressupostos hermenêuticos (a tentativa de compreender a mentalidade da época) e intenções implícitas (escrever uma história militar, social, diplomática). É a forma que transforma os vestígios dispersos numa narrativa coerente (como a obra *The Second World War* de Churchill), num argumento explicativo, numa compreensão inteligível do passado.

Nessa perspectiva, o *hístor* atua como o agente que "in-forma" a matéria do passado. Ele não cria a matéria (os documentos da Segunda Guerra existem independentemente dele), mas também não a descobre já formada (com um sentido predefinido). O conhecimento histórico emerge da união indissociável entre a matéria (os vestígios resistentes, a facticidade do passado) e a forma (a estrutura interpretativa e narrativa imposta pelo *hístor*). Assim como a estátua não é apenas bronze nem apenas forma, mas a união de ambos, a história da Segunda Guerra Mundial não é apenas o conjunto de documentos (até mesmo os acontecimentos em si) ou das narrativas produzidas sobre, mas a síntese hilemórfica resultante da interação entre eles. Em história, não existem narrativas ou documentos absolutamente isolados. As duas instâncias se realizam no *hístor*.

Essa visão hilemórfica permite integrar as contribuições das diferentes teorias epistemológicas discutidas anteriormente:

· Realismo: Reconhece a existência de uma "matéria" histórica – os vestígios e a facticidade do passado – que oferece resistência às interpretações (não se pode negar a existência da guerra ou inventar documentos de modo compulsivo) e serve como critério de validação.

· Construtivismo: Enfatiza o papel ativo e indispensável da "forma" – as estruturas narrativas, discursivas e cognitivas – na constituição do significado histórico (a forma como

Churchill narra a guerra é uma construção específica, que em outro contexto se tornará matéria).

· Hermenêutica: Descreve o processo dialógico através do qual o *híst*or (com seu horizonte de sentido pós-guerra) interage com a "matéria" do passado (documentos e eventos da época) para gerar a "forma" da compreensão histórica (a fusão de horizontes como processo de in-formação) expressa, por exemplo, na construção da narrativa.

O *híst*or, como unidade mínima, é precisamente essa capacidade de realizar a síntese hilemórfica: apreender a matéria dos vestígios e informá-la com estruturas de sentido, gerando o conhecimento histórico. Ele não é o fato bruto, nem sua representação escrita, mas a atividade cognitiva subjacente enquanto tal. Os processos cognitivos discutidos aqui (percepção, memória, esquemas, modelos, narrativa, causalidade) podem ser considerados mecanismos através dos quais essa "informação" da matéria ocorre - para posteriormente serem expressos em obra.

Implicações para a Objetividade e Subjetividade na História

A perspectiva hilemórfica oferece uma maneira de repensar a tradicional oposição entre objetividade e subjetividade no conhecimento histórico. Em vez de ver esses termos como polos excludentes, o hilemorfismo sugere que ambos são aspectos constitutivos e interdependentes da construção histórica.

A objetividade histórica não residiria na eliminação da subjetividade do *híst*or (como aspirava o ideal rankeano de neutralidade), nem numa correspondência direta com um passado "em si" (que é inacessível em sua totalidade). A objetividade, na visão hilemórfica, estaria relacionada à fidelidade e absorção da "matéria" histórica – os vestígios, as evidências, a facticidade que resiste à interpretação. Um relato histórico (e.g., sobre a Inquisição) é mais objetivo na medida em que sua "forma" (interpretação e narrativa interna) se ajusta de maneira coerente e consistente à "matéria" disponível (documentos inquisitoriais, testemunhos, registros paroquiais), sem distorcê-la ou ignorá-la arbitrariamente para defender uma tese preconcebida. A objetividade é, portanto, relacional e processual, construída através do diálogo crítico entre a atividade do *híst*or e os dados disponíveis, sem desconsiderar a comunidade de intérpretes que compartilha critérios metodológicos (como a crítica externa e interna das fontes) [3], ou seja, a tradição histórica existente.

A subjetividade, por sua vez, não é vista como um mero obstáculo ou fonte de erro, mas como a condição de possibilidade da própria "forma" histórica. É nossa subjetividade na atividade do *híst*or – com sua bagagem cognitiva (esquemas sobre religião, poder, heresia), seus pressupostos hermenêuticos (tentativa de compreender a mentalidade inquisitorial), seu contexto histórico (uma sociedade secularizada ou religiosa) e seus interesses (denunciar a intolerância, compreender a lógica

interna da instituição) – que seleciona, organiza e confere sentido à matéria bruta do passado [4]. Sem a intervenção de uma instância subjetiva, os documentos da Inquisição permaneceriam informes e silenciosos. A subjetividade é, portanto, produtiva. O desafio não é eliminá-la, mas torná-la reflexiva e crítica, consciente de seus próprios vieses (e.g., um viés anticlerical ou apologético) e aberta ao confronto com a matéria e com outras interpretações (outras formas possíveis para a mesma matéria, como a análise de Ginzburg sobre Menocchio em *O Queijo e os Vermes*). Paul Ricoeur, por exemplo, argumenta que a subjetividade engajada do historiador, longe de ser um empecilho, é necessária para alcançar uma objetividade de segunda ordem, uma objetividade crítica e situada [5].

O quadro interpretativo do *hístor* (sua busca por "forma") não é estático nem puramente individual. Ele sempre pressupõe e é moldado por tradições historiográficas (as diferentes escolas de interpretação), por diálogos com outros intérpretes (historiadores, sociólogos, antropólogos) e por normas da própria disciplina histórica consolidada. A objetividade, nesse sentido, também envolve a intersubjetividade – a validação das interpretações através do debate e do consenso (sempre provisório) dentro dentro de um campo de estudos distinto.

Assim, o hilemorfismo aplicado à história nos afasta tanto de um objetivismo ingênuo quanto de um subjetivismo relativista. Ele reconhece que o conhecimento histórico é sempre uma construção mediada pelo caráter de subjetividade da atividade do *hístor*, mas também afirma que essa construção não é arbitrária, pois está constrangida pela matéria dos vestígios e sujeita a critérios de validação intersubjetivos. A tensão entre matéria e forma, entre a resistência do passado e a atividade interpretativa do presente, é o motor da dinâmica hilemórfica da construção histórica.

Referências da Parte V

[1] Aristóteles. *Metafísica*. Livros VII (Z) e VIII (H). (Diversas traduções disponíveis, e.g., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; São Paulo: Loyola). Aristóteles. *Física*. Livro I, 7-9; Livro II, 1-3.

[2] Ver: Ross, W. D. *Aristotle*. 6th ed. London: Routledge, 1995. Ackrill, J. L. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

[3] Ver discussões sobre objetividade em: Novick, Peter. *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Daston, Lorraine; Galison, Peter. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.

[4] Ver discussões sobre subjetividade e interpretação em: Collingwood, R. G. *A Ideia de História*. Lisboa: Presença, 1981. Jenkins, Keith (Ed.). *The Postmodern History Reader*. London: Routledge, 1997.

[5] Ricoeur, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. Ver especialmente a terceira parte sobre a condição histórica.

Parte VI

O *Híston* em Ação - Processos e Dinâmicas Metodológicas

Nos capítulos anteriores, estabelecemos um quadro teórico para compreender o processo de produção da história, desde suas raízes filosóficas e cognitivas até um modelo hilemórfico que articula a matéria bruta do passado com a forma interpretativa imposta pelo *híston*. Agora, voltamos nosso olhar para a dimensão prática dessa interação: como o *híston* efetivamente opera essa síntese entre matéria e forma? Quais são os processos e dinâmicas metodológicas que caracterizam o *híston* em ação?

Este capítulo explorará as etapas fundamentais do método histórico – a heurística, a crítica e a síntese – não como um conjunto de regras mecânicas, mas como a manifestação concreta da atividade cognitiva e interpretativa do *híston* ao lidar com os vestígios do passado. Veremos como cada etapa reflete a tensão dinâmica entre a resistência da "matéria" histórica e a imposição ativa da "forma" pelo sujeito cognoscente, utilizando exemplos concretos da prática historiográfica.

Heurística: A Busca e Seleção da Matéria Histórica

A jornada do *híston* em busca de compreender metodologicamente o passado inicia-se com a heurística, a arte e a técnica de encontrar as fontes. Como Marc Bloch enfatizou em sua *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*, o historiador é como um ogro da lenda: onde fareja carne humana, ali sabe que está a sua caça [1]. A heurística é essa busca ativa pelos rastros deixados pelos seres humanos no tempo, a matéria-prima essencial para qualquer produção histórica. Essa matéria, como já mencionado, é vasta e heterogênea: documentos oficiais, cartas pessoais, registros paroquiais, jornais, panfletos, artefatos arqueológicos, obras de arte, fotografias, filmes, músicas, tradições orais, paisagens modificadas, dados estatísticos, e hoje, o imenso universo das fontes digitais [2].

Contrariando a imagem de um garimpeiro passivo que apenas recolhe pepitas de verdade, a heurística é um processo profundamente ativo e interpretativo. O *híston* não parte do zero; sua busca é guiada por uma questão, uma curiosidade, uma hipótese, um quadro teórico prévio – uma ideia inicial de "forma" que direciona o olhar. Por exemplo, um historiador interessado na vida cotidiana das mulheres no Brasil Colônia não se limitará aos documentos oficiais da Coroa ou da Igreja. Sua questão o levará a buscar ativamente por testamentos, inventários, registros de batismo e casamento, processos criminais, cartas pessoais, literatura devocional ou mesmo a cultura material (objetos domésticos, vestuário) [3]. A seleção do que é considerado "fonte relevante" já é um ato de interpretação, uma primeira delimitação da matéria em função da forma que se busca conquistar.

A heurística também envolve criatividade e persistência. Fontes podem estar dispersas,

fragmentadas, escondidas em arquivos inesperados ou mesmo em formatos não convencionais. Carlo Ginzburg, mestre da micro-história, demonstrou como a análise minuciosa de processos inquisitoriais aparentemente obscuros (a matéria) pode revelar vislumbres surpreendentes da cultura popular e das cosmologias camponesas (a forma), como em *O Queijo e os Vermes* [4]. A heurística, portanto, não é apenas encontrar o óbvio, mas saber onde e como procurar o inesperado, desafiando os limites dos arquivos tradicionais e das narrativas estabelecidas.

Além disso, deve-se sempre ter consciência crítica sobre as condições de produção e preservação das fontes. O arquivo nunca é neutro; ele reflete relações de poder, silenciamentos e seleções prévias. Quem produziu o documento? Com que propósito? O que foi preservado e por quê? O que foi perdido ou destruído? A ausência de fontes sobre determinados fatos é, em si, um dado histórico significativo que o *híst*or deve considerar, buscando métodos alternativos (arqueologia, linguística histórica, análise de fontes produzidas por outros) para tentar preencher essas lacunas, sempre ciente das limitações [5]. A heurística, portanto, já embute uma reflexão sobre a natureza da matéria histórica e os limites da forma que pode ser construída a partir dela.

Crítica Histórica: Avaliando a Matéria

Uma vez reunida a matéria bruta das fontes, não deve aceitá-la passivamente. Entra em cena a crítica histórica, o conjunto de procedimentos metodológicos destinados a avaliar a autenticidade, a integridade e a credibilidade dos vestígios do passado. É o momento do ceticismo metodológico, da interrogação sistemática da fonte, como preconizado pelos fundadores do método crítico moderno, Langlois e Seignobos, em sua *Introduction aux études historiques* (1898) [6]. Essa etapa é essencial para transformar o vestígio bruto em evidência utilizável para a construção do conhecimento histórico.

A crítica histórica desdobra-se tradicionalmente em duas vertentes:

1. Crítica Externa (ou de erudição e autenticidade): Questiona a forma material e a proveniência da fonte. Este documento é o que diz ser? É um original, uma cópia, uma falsificação? Quando e onde foi produzido? Quem é seu autor? Para responder a essas perguntas, devemos recorrer a ciências auxiliares como a paleografia (estudo das escritas antigas), a diplomática (análise da estrutura formal dos documentos), a filologia (crítica textual), a arqueologia (datação de artefatos), a análise química (de tintas, papéis), etc. Um exemplo clássico é a demonstração, por Lorenzo Valla no século XV, da falsidade da "Doação de Constantino" (um documento que supostamente concedia poder temporal ao Papa) através da análise filológica que revelou anacronismos linguísticos [7]. A crítica externa visa garantir que a matéria com a qual se trabalha é genuína e corretamente situada no tempo e no espaço.
2. Crítica Interna (ou de interpretação e credibilidade): Uma vez estabelecida a autenticidade formal, a crítica interna volta-se para o conteúdo da fonte. O que o autor quis

dizer? Sua informação é confiável? Ele estava em posição de saber o que relata (testemunha direta, indireta, boato)? Tinha competência para entender o assunto? Tinha motivos para ser sincero ou para distorcer os fatos (interesses pessoais, políticos, ideológicos, pressão social)? A crítica interna exige um imenso esforço hermenêutico (compreender o sentido do texto no seu contexto), psicológico (avaliar as intenções e vieses do autor) e comparativo (confrontar a fonte com outras fontes independentes sobre o mesmo assunto). Por exemplo, ao ler as crônicas da conquista da América escritas por espanhóis como Bernal Díaz del Castillo ou Hernán Cortés, a crítica interna pode nos levar a questionar a perspectiva dos autores, seus interesses de autojustificação, suas possíveis incompreensões e a comparar seus relatos com vestígios ou com relatos posteriores (como os compilados por Miguel León-Portilla em *A Visão dos Vencidos*) [8].

A crítica histórica é o momento em que a tensão entre a matéria (a fonte) e a forma (o questionamento consciente) é mais explícita. O processo *híst*or interroga a matéria, testa sua resistência, busca suas fissuras e seus silêncios. É uma atividade que exige rigor, conhecimento técnico e, sobretudo, uma atitude de suspeita metódica. No entanto, como a hermenêutica nos lembra, a própria interpretação do significado e da credibilidade de uma fonte não ocorre no vácuo; ela é informada pelo quadro conceitual, pelos pressupostos e pela própria historicidade contidas no *híst*or. A crítica, portanto, embora essencial para a objetividade, não elimina a dimensão interpretativa inerente à sua atividade.

Síntese Histórica: A Imposição da Forma e a Construção da Narrativa

Após a heurística (reunir a matéria) e a crítica (avaliar a matéria), chega o momento da síntese histórica: a construção ativa de uma compreensão inteligível do passado a partir das evidências selecionadas e validadas. É aqui que o *híst*or impõe explicitamente a "forma" – sua interpretação, sua estrutura argumentativa que comporá a narrativa – sobre a "matéria" trabalhada. A síntese não é um mero agregado de fatos isolados, mas a criação de um todo coerente e significativo [9]. A isto chamo *Símbolo Formal Sintético*.

Essa etapa envolve um conjunto complexo de operações cognitivas e discursivas:

· Seleção e Hierarquização: O *híst*or seleciona, dentre as informações validadas pela crítica, aquelas que considera mais relevantes para responder à sua questão de pesquisa e para sustentar sua argumentação. Nem todo detalhe, mesmo que autêntico e crível, entrará na síntese final. Há uma hierarquização da informação em função da estrutura explicativa ou narrativa que se está construindo.

· Estabelecimento de Conexões: Os fatos selecionados são conectados através de

relações de causalidade (identificar antecedentes, fatores, consequências), comparação (semelhanças e diferenças com outros casos), contextualização (situar o evento em seu ambiente social, cultural, político) e periodização (dividir o fluxo temporal em unidades significativas). O *híst*or utiliza modelos mentais e raciocínio causal (discutidos no Cap. 4) para tecer essas conexões e construir uma explicação plausível para a mudança histórica. Por exemplo, ao sintetizar a história da Revolução Industrial, o historiador conecta inovações tecnológicas, mudanças na organização do trabalho, crescimento demográfico, disponibilidade de capital e recursos naturais, e ideologias econômicas numa teia causal complexa.

· Interpretação e Atribuição de Significado: A síntese é, fundamentalmente, um ato de interpretação. O *híst*or atribui significado aos eventos e processos estudados, inserindo-os num quadro conceitual mais amplo (e.g., interpretar a Revolução Francesa à luz de teorias sobre modernização, luta de classes ou cultura política). Ele busca responder não apenas "o quê" e "como", mas também "por quê" e "qual o significado de" os eventos terem ocorrido daquela forma. O círculo hermenêutico (compreensão do todo a partir das partes e vice-versa) opera intensamente nesta fase.

· Construção Narrativa e Argumentativa: Finalmente, após a criação da síntese, se materializa numa forma discursiva – geralmente uma narrativa escrita, mas também pode ser uma exposição oral, um filme, uma exposição museográfica. O *híst*or organiza sua interpretação numa estrutura argumentativa lógica e numa narrativa envolvente, utilizando recursos retóricos para persuadir o leitor/espectador da validade de sua construção. A escolha da forma narrativa (cronológica, temática, biográfica), do tom (analítico, engajado, irônico) e da linguagem é crucial para a comunicação do conhecimento histórico e para o impacto da obra, como Hayden White demonstrou [10]. A obra *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, por exemplo, é uma poderosa síntese que combina vasta erudição (matéria) com uma interpretação original e uma forma narrativa ensaística e literária marcante (forma) sobre a formação da sociedade brasileira [11].

A síntese é, portanto, o ápice da atividade hilemórfica do *híst*or, onde a matéria do passado é ativamente informada pela sua capacidade interpretativa, analítica e narrativa. É o momento em que a subjetividade reflexiva do *híst*or se torna mais visível, mas sempre em diálogo e constrangida pela matéria previamente criticada.

O *Híst*or como Agente Metodológico Ativo

A análise das etapas da heurística, crítica e síntese revela que o método histórico não é um algoritmo impessoal que garante acesso direto à verdade do passado. Ele é, antes, um conjunto de procedimentos rigorosos que orientam e disciplinam a interação ativa e interpretativa do *híst*or com os vestígios do passado. O *híst*or emerge não como um espelho neutro, mas como um agente

metodológico ativo, cuja cognição, interpretação e capacidade narrativa são essenciais para a construção do conhecimento histórico.

Em cada etapa, a tensão hilemórfica entre matéria e forma está presente:

· Na heurística, a *intenção de forma* (questão, hipótese) guia a busca pela matéria (fontes).

· Na crítica, a *pulsão de forma* (questionamento metodológico) avalia a resistência e o significado da matéria (fonte).

· Na síntese, a *efetivação de forma* (interpretação, narrativa) organiza e dá sentido final à matéria (dados validados). O método histórico, portanto, não elimina a subjetividade do *híst*or, mas a canaliza, a disciplina e a torna responsável perante as evidências e perante a comunidade de intérpretes. Ele fornece as ferramentas para que o *híst*or realize a síntese hilemórfica de maneira controlada, crítica e comunicável. Compreender o *híst*or em ação através de sua prática metodológica reforça nossa tese de que ele é a unidade mínima onde a complexa alquimia da transformação do vestígio em história acontece.

Referências da Parte VI

[1] Bloch, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 55.

[2] Para uma discussão sobre a diversidade das fontes históricas, ver: Tosh, John. *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*. 6th ed. London: Routledge, 2015. Burke, Peter. *Testemunha Ocular: O Uso de Imagens como Evidência Histórica*. São Paulo: Edunesp, 2017.

[3] Ver, por exemplo: Priore, Mary del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 10ª ed. São Paulo: Contexto, 2017. Nazzari, Muriel. "An Urgent Need to Conceal: The Intersection of Honor, Gender, and Law in Colonial Brazil". *Comparative Studies in Society and History*, 55(4), 2013, p. 897-926.

[4] Ginzburg, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[5] Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

[6] Langlois, Charles-Victor; Seignobos, Charles. *Introduction aux études historiques*. Paris: Hachette, 1898. (Tradução portuguesa: *Introdução aos Estudos Históricos*. Curitiba: Editora UFPR, 2019).

[7] Valla, Lorenzo. *On the Donation of Constantine*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007 (The I Tatti Renaissance Library).

[8] Díaz del Castillo, Bernal. *História Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. (Diversas edições). Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*. (Diversas edições). León-Portilla, Miguel (Ed.). *A Visão dos Vencidos: A Tragédia da Conquista Narrada pelos Astecas*. Porto Alegre: L&PM, 1985.Sobre a síntese histórica, ver: Prost, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994.

[9] White, Hayden. *Meta-história: A Imaginação Histórica na Europa do Século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.

[10] Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. 51ª ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

Parte VII

A Questão do Sentido na História: Teleologia, Crítica e Construção

Ao longo desta investigação, exploramos como o *híst*or, nossa unidade mínima da história, apreende, interpreta e constrói o conhecimento do passado através de processos cognitivos e metodológicos. Analisamos a natureza do acontecimento, as teorias epistemológicas e a dinâmica hilemórfica entre a matéria dos vestígios e a forma interpretativa. Contudo, uma questão fundamental paira sobre todo o empreendimento histórico, uma questão que transcende a mera descrição ou explicação causal: qual o sentido da história? Existe um padrão, uma direção, um propósito último no desenrolar dos eventos humanos, ou a história é apenas uma sucessão contingente e sem significado intrínseco?

Este capítulo mergulha na complexa e controversa questão do sentido na história, examinando as grandes filosofias da história que buscaram identificar uma lógica ou teleologia subjacente ao processo histórico, bem como as críticas posteriores a essas tentativas. Como a busca (ou a negação) de um sentido maior influencia a forma como o *híst*or opera e como compreendemos nosso lugar no tempo?

Filosofias da História e a Busca por um Sentido Teleológico

A busca por um sentido ou propósito na história tem raízes antigas, muitas vezes ligadas a concepções religiosas de providência divina (como vimos em Santo Agostinho). No entanto, foi com a filosofia moderna, particularmente no idealismo alemão e no contexto pós-Iluminista, que surgiram as grandes tentativas seculares de identificar uma lógica imanente e um objetivo final (telos) no desenvolvimento histórico. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é talvez o expoente máximo dessa abordagem. Em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, Hegel via a história universal como o processo dialético através do qual o Espírito Absoluto (Geist) – a Razão universal – se realiza e toma consciência de si mesmo, progredindo em direção à liberdade [1].

Cada época e cada "povo histórico" (orientais, gregos, romanos, germânicos) representariam um estágio necessário nesse desenvolvimento, superando contradições anteriores e avançando para uma maior autoconsciência da liberdade. A história, para Hegel, não era um caos sem sentido ou um ciclo repetitivo, mas a manifestação racional do Espírito no tempo, um progresso teleológico (embora não necessariamente linear ou fácil) em direção à plena realização da liberdade no Estado racional moderno (que ele identificava, de forma controversa, com o Estado prussiano de sua época) [2]. Eventos como a Reforma Protestante ou a Revolução Francesa eram interpretados como momentos cruciais nesse avanço do Espírito.

Karl Marx (1818-1883), embora crítico do idealismo hegeliano ("colocando Hegel de cabeça

para baixo"), ofereceu outro tipo peculiar de narrativa teleológica: o materialismo histórico. Para Marx e Engels, o motor da história não era o Espírito, mas a luta de classes, impulsionada pelas contradições inerentes aos modos de produção (as relações entre as forças produtivas e as relações de produção). A história progrediria através de estágios definidos por esses modos (comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo), cada um gerando as condições materiais e as lutas sociais para sua própria superação. O capitalismo, com suas contradições internas (exploração, crises cíclicas, alienação), criaria seu próprio coveiro – o proletariado – e levaria inevitavelmente à revolução socialista e ao estabelecimento de uma sociedade comunista sem classes, o fim da pré-história humana e o início da verdadeira história [3]. Embora materialista e focada em conflitos, a visão marxista também postula um sentido, uma direção necessária e um fim (utópico) para o processo histórico.

Essas grandes filosofias da história, juntamente com outras visões progressistas do século XIX (como o positivismo de Comte), exerceram enorme influência no pensamento e, principalmente, na ação política. Elas ofereciam um quadro abrangente para interpretar o passado (inserindo eventos específicos numa lógica maior), compreender o presente (como um estágio de transição) e orientar o futuro (em direção ao fim predeterminado), conferindo um sentido transcendente ou imanente aos eventos históricos.

Críticas às Grandes Narrativas: Spengler, Lyotard e a Incredulidade Pós- moderna

No entanto, tais narrativas teleológicas e progressistas da história foram alvo de críticas contundentes, especialmente ao longo do século XX, marcado por guerras mundiais, genocídios, totalitarismos e crises ambientais que abalaram a fé otimista no progresso linear e na racionalidade imanente da história.

Oswald Spengler (1880-1936), escrevendo logo após a Primeira Guerra Mundial, em sua obra *O Declínio do Ocidente* (1918-1922), rejeitou a visão linear e eurocêntrica da história universal. Em vez disso, propôs um modelo morfológico e cíclico, onde diferentes "Altas Culturas" (egípcia, babilônica, indiana, chinesa, clássica, árabe/ magiana, ocidental/fáustica, maia) seriam como organismos vivos, com fases predeterminadas e homólogas de nascimento, crescimento (primavera, verão), maturidade (outono) e declínio/civilização (inverno) inevitável. A história não teria um sentido único ou um progresso contínuo para toda a humanidade, mas seria a sucessão de ciclos culturais independentes e incomensuráveis, cada um com seu próprio "destino" e duração aproximada de mil anos [4]. A cultura ocidental, segundo Spengler, já teria entrado em sua fase final de "civilização", marcada pelo materialismo, imperialismo e declínio espiritual, prenunciando seu fim.

Décadas mais tarde, o pensamento pós-moderno radicalizou a crítica às "grandes narrativas" ou

"metanarrativas" (como as de Hegel, Marx ou mesmo do Iluminismo liberal). Jean-François Lyotard (1924-1998), em *A Condição Pós-moderna* (1979), definiu a pós-modernidade como a "incredulidade em relação às metanarrativas" [5]. Para Lyotard, essas narrativas totalizantes que pretendiam oferecer uma explicação universal e um sentido último para a história (legitimando a ciência, a política ou a moral) teriam perdido sua credibilidade após os desastres do século XX e a proliferação de conhecimentos especializados. Em seu lugar, emergiria uma pluralidade de "pequenas narrativas" (*petits récits*) locais, fragmentadas, contextuais e pragmáticas, sem a pretensão de validade universal - muito menos de revelar um sentido transcendente. A história se dissolveria numa multiplicidade de discursos e jogos de linguagem, sem um fio condutor unificador ou uma teleologia garantida.

Essa crítica pós-moderna questiona a própria possibilidade de encontrar um sentido objetivo ou imanente na história. O sentido não estaria no processo histórico em si, mas seria sempre uma construção discursiva, uma imposição de significado a partir de uma perspectiva particular, muitas vezes ligada a relações de poder (como argumentaria Foucault). A busca por um sentido último seria uma ilusão metafísica ou uma ferramenta ideológica para legitimar certas ordens sociais ou políticas.

O ***Hístor*** e a Construção (ou Ausência) de Sentido

Como essa tensão entre a busca por sentido e a crítica às metanarrativas se relaciona com o *hístor*? A necessidade de encontrar padrões, conexões causais e significado parece ser uma característica fundamental da cognição humana, como vimos no Capítulo 4. O *hístor*, ao processar a "matéria" do passado, tende a impor uma "forma" que não é apenas descritiva, mas também interpretativa e, potencialmente, carregada de sentido.

A busca por um sentido maior pode funcionar como um poderoso esquema mental ou quadro interpretativo (uma "forma" abrangente) que guia a seleção, organização e narração dos eventos. Uma visão teleológica (seja hegeliana, marxista, cristã ou outra) pode levar o *hístor* a enfatizar certos eventos como "progressivos" ou

"providenciais" (e.g., a "descoberta" da América como parte de um plano divino ou do avanço da civilização) e a interpretar outros como desvios, obstáculos ou estágios necessários nesse caminho predeterminado. A narrativa resultante será unificada por esse sentido imanente.

Por outro lado, a "incredulidade em relação às metanarrativas" pode levar a uma abordagem mais fragmentada, focada em eventos locais, na contingência, na micro- história (como a de Ginzburg), na multiplicidade de perspectivas (história vista "de baixo", história das mulheres, história pós-colonial), resistindo a generalizações abrangentes ou a julgamentos de progresso. O sentido, se houver, seria construído localmente, de forma provisória, contestável e plural. A história da escravidão, por exemplo, seria contada não como um estágio necessário no desenvolvimento

econômico, mas através das experiências fragmentadas e resistentes dos escravizados.

Paul Ricoeur, em sua reflexão sobre o problema do sentido na história em *Tempo e Narrativa* e *A Memória, a História, o Esquecimento*, busca uma posição intermediária. Ele reconhece a crítica às filosofias totalizantes da história e a impossibilidade de provar empiricamente um sentido último, mas argumenta que a própria atividade narrativa, essencial para a compreensão histórica, implica uma busca por coerência e significado, uma "refiguração" do tempo que tenta resgatar o passado do absurdo ou da pura dispersão [6]. Sendo assim, o sentido não seria dado de antemão pela história em si, mas construído laboriosamente pelo *híston* através da interpretação e da construção da trama (enredo), sempre de forma aberta, revisável e consciente da pluralidade de narrativas possíveis. A história, para Ricoeur, mantém uma "pretensão de verdade" e uma responsabilidade ética em relação ao passado, mesmo reconhecendo sua natureza interpretativa.

Para nossa análise, a questão crucial não é determinar se a história *tem* objetivamente um sentido, mas entender *como* o *híston*, em sua operação cognitiva e interpretativa, lida com essa questão. O crucial aqui é compreender que a forma como o *híston* constrói (ou evita construir) um sentido para o passado influencia profundamente a natureza do conhecimento histórico resultante. A tensão entre a necessidade humana de significado (a busca pela "forma" coerente) e a resistência do passado a enquadramentos simplistas (a complexidade da "matéria") é parte integrante da dinâmica hilemórfica da história. O *híston* está perpetuamente engajado nessa tarefa de tecer sentido a partir dos fios do tempo, uma tarefa essencial, mas sempre inacabada e sujeita à crítica.

Referências da Parte VII

[1] Hegel, G. W. F. *Lições sobre a Filosofia da História*. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, 1999.

[2] Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Pinkard, Terry. *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

[3] Marx, Karl; Engels, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998. Marx, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. Ver também: McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Palgrave Macmillan, 1973.

[4] Spengler, Oswald. *O Declínio do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*. 2 vols. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

[5] Lyotard, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

[6] Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 1: A Intriga e a Narrativa Histórica. Campinas: Papirus, 1994. Ricoeur, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

Parte VIII

O *Híst*or e a Condição Humana: Tempo, Finitude e Existência

Nossa análise da natureza do *híst*or e sua construção do conhecimento histórico nos conduziu através de paisagens filosóficas, epistemológicas, cognitivas e metodológicas. Apresentamos o conceito de *híst*or como a unidade mínima que percebe, interpreta, narra e busca sentido no fluxo dos acontecimentos, operando numa dinâmica hilemórfica entre a matéria dos vestígios e a forma da consciência. Agora, neste capítulo final antes da conclusão geral, voltamos nosso olhar para a dimensão mais profunda e existencial dessa unidade: como o *híst*or, em sua função de tecer a trama do tempo, se relaciona com a própria condição humana, marcada pela temporalidade, pela finitude e pela busca incessante por significado?

Argumentaremos que o *híst*or não é apenas uma função cognitiva ou um construto epistemológico, mas a própria encarnação da consciência histórica humana, um reflexo direto de nossa condição como seres temporais lançados no mundo (conscientes de nossa própria finitude e compelidos a nos situar em relação ao passado, presente e futuro) que, no entanto, tendem ao eterno.

O *Híst*or e a Experiência Vivida da Temporalidade

Como vimos no Capítulo 4, a cognição humana processa o tempo através de mecanismos como a memória episódica, a construção de modelos mentais temporais e a organização narrativa. No entanto, essa análise cognitiva não esgota a relação humana com o tempo. A filosofia existencial, particularmente na obra de Martin Heidegger

(1889-1976) em *Ser e Tempo*, enfatiza a temporalidade (*Zeitlichkeit*) não como uma dimensão objetiva a ser medida (o tempo do relógio), mas como a estrutura fundamental da existência humana (*Dasein*). O *Dasein* é intrinsecamente temporal; seu ser é um "ser-no-tempo", caracterizado pela projeção para o futuro (compreensão e possibilidade), pela assunção do passado (historicidade, o "ter-sido") e pela ação no presente (o "presentificar" ou *Gegenwärtigen*) [1].

O *híst*or, nessa perspectiva, é a manifestação dessa temporalidade existencial, sua aplicação prática na vida humana. Sua capacidade de recordar (trazer o passado herdado – a tradição, a memória coletiva – para o presente), de antecipar (projetar futuros possíveis a partir da compreensão do passado e do presente) e de situar o presente numa continuidade temporal reflete a estrutura mesma do *Dasein*. Nessa linha, a consciência histórica não é um mero exercício intelectual de reconstruir o passado; é parte integrante da forma como nos experienciamos como seres temporais, como nos apropriamos de nossa herança e projetamos nosso futuro. A necessidade de organizar o tempo, de narrar o passado (pessoal ou coletivo), emerge da própria estrutura de nossa existência como seres que se compreendem historicamente. Pensemos na importância das narrativas fundadoras para a identidade de uma nação

(e.g., a narrativa da Revolução Americana para os EUA) ou das histórias familiares para a identidade individual. Isto quer dizer que: o senso de identidade depende intrinsecamente da continuidade histórica e sua consciência presente.

A Consciência da Finitude e o Impulso Histórico

Um elemento central da condição humana, destacado por Heidegger e outros filósofos existenciais (como Sartre e Camus), é a consciência da finitude, a compreensão de que somos "seres-para-a-morte" (*Sein-zum-Tode*) [2]. A percepção de nossa limitação temporal, da inevitabilidade do fim, não é apenas um fato biológico, mas um horizonte existencial que molda nossa relação com o tempo e com o significado da vida. A morte revela a finitude de nossas possibilidades e nos confronta com a questão da autenticidade de nossa existência [3].

Argumentamos que a consciência da finitude é um dos motores fundamentais do impulso histórico, da atividade do *híst*or. Diante da transitoriedade da existência individual e da ameaça do esquecimento (a "segunda morte", como diziam os romanos), a história surge como uma tentativa de transcender a finitude. Ao registrar os feitos passados para que "não se apaguem com o tempo" (como Heródoto se propôs), ao construir monumentos e memoriais (como as pirâmides do Egito ou os memoriais do Holocausto), ao elaborar narrativas que conectam gerações (como as sagas familiares ou as histórias nacionais), ao buscar padrões ou lições no passado que possam orientar o futuro, a atividade do *híst*or busca inscrever a experiência humana numa temporalidade mais ampla, que ultrapassa a duração de uma vida individual [4]. A história torna-se uma forma de memória abrangente, para além do sujeito,uma maneira de preservar o que foi considerado significativo e de se “comunicar” com os que já se foram, desafiando, ainda que simbolicamente, a aniquilação imposta pela morte e pelo esquecimento - tal é nosso anseio por permanência.

A própria busca por sentido na história, discutida no capítulo anterior, pode ser vista como uma resposta à perplexidade diante da finitude [5]. As grandes narrativas teleológicas (religiosas ou seculares) oferecem a consolação de que a existência individual, mesmo finita, participa de um plano maior e significativo que a transcende. Mesmo as abordagens que rejeitam um sentido último podem ser vistas como tentativas de lidar com a contingência e a ausência de garantias transcendentais, construindo significados locais, imanentes e humanos no tempo finito que nos é dado.

A História como Resposta Existencial

Se a consciência histórica está intrinsecamente ligada à temporalidade e à finitude, então a atividade do *híst*or – o ato de perceber, lembrar, interpretar e narrar o passado – pode ser compreendida como uma resposta existencial fundamental à condição humana. Fazer história não é

apenas uma questão de conhecimento ou método; é uma forma de lidar com as questões últimas da existência: Quem somos? De onde viemos?

Para onde vamos? Como viver autenticamente no tempo que nos resta? Há implicações eternas para minha história? Essas e outras questões nos impelem a "paralisar o tempo" na formulação de uma história.

É por isso que ao construir uma compreensão do passado o *híston* está, simultaneamente, construindo uma compreensão de si mesmo e de seu lugar no mundo. A identidade pessoal, e até coletiva, é tecida a partir das narrativas que contamos sobre nosso passado (como argumenta Ricoeur sobre a identidade narrativa). A história nos fornece um quadro de referência para nossas escolhas presentes (aprendendo com erros passados, inspirando- se em exemplos) e nossas expectativas futuras. Ela nos conecta a uma comunidade que transcende o presente (a "comunidade de memória") e nos insere numa tradição, da qual podemos nos apropriar permanentemente.

Nesse sentido, a unidade mínima da história, o *híston*, não é apenas uma função cognitiva abstrata, mas a própria consciência humana em sua dimensão histórica, lutando para dar forma e sentido à sua existência temporal e finita. A objetividade e a subjetividade, a matéria e a forma, a testemunha e o intérprete – todas as dualidades que exploramos – convergem nessa unidade existencial que é o *híston*, o ser humano como ser histórico.

O *Híston* e a Condição Humana: Uma Síntese

Ao longo desta obra, buscamos demonstrar a natureza do *híston* como a unidade mínima da história. Vimos que ele opera na intersecção entre o fluxo dos acontecimentos e a consciência que os apreende. Analisamos suas raízes filosóficas (Aristóteles, Heráclito, Agostinho), suas manifestações epistemológicas (Realismo, Construtivismo, Hermenêutica), seus fundamentos cognitivos (esquemas, modelos, narrativa, causalidade) e suas dinâmicas metodológicas (heurística, crítica, síntese). Propusemos um modelo hilemórfico para capturar a interação entre a matéria dos vestígios e a forma interpretativa. Discutimos, em curtos traços, a complexa questão do sentido na história.

Neste capítulo final, concluiremos que o *híston* é mais do que a soma dessas partes. Ele é a expressão da própria condição humana enquanto ser histórico – um ser consciente de sua temporalidade, confrontado com sua finitude, e engajado na tarefa incessante de construir significado a partir do passado. A história, portanto, não é apenas um campo de estudo acadêmico, mas uma dimensão fundamental da existência humana, pois, o *híston* opera em cada um de nós na medida em que refletimos sobre nossa experiência no tempo e buscamos compreender nosso lugar na vasta tapeçaria da história humana - uma tapeçaria que nós mesmos ajudamos a tecer.

Referências da Parte VIII

[1] Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005. (Ver especialmente a Segunda Seção sobre Dasein e Temporalidade).

[2] Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. §46-53 (Análise do Ser-para-a-morte).

[3] Ver: Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. Camus, Albert. *O Mito de Sísifo*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

[4] Ver: Assmann, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Nora, Pierre (Ed.). *Les Lieux de Mémoire*. 3 vols. Paris: Gallimard, 1984-1992.

[5] Ver: Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949. Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

Parte IX

O *Híston* e a Trama Inacabada do Tempo

Ao longo desta obra, empreendemos um trabalho introdutório com o objetivo de desvendar a natureza da história em seu nível mais fundamental, propondo a figura do *híston* – a unidade intelectiva humana em sua relação ativa com o acontecer do mundo – como sua unidade mínima. Partimos da inquietação sobre como o fluxo incessante de eventos se transforma em conhecimento, narrativa e sentido, buscando ir além das dicotomias tradicionais que frequentemente marcam os debates sobre a epistemologia e a filosofia da história.

Nossa investigação começou por revisitar os fundamentos conceituais do "acontecimento", explorando como diferentes tradições filosóficas, de Heráclito e Aristóteles a Agostinho, lidaram com a mudança, o tempo e a causalidade (Capítulo 1). Essa base nos permitiu contextualizar a emergência do *híston*, não apenas como a testemunha ocular dos gregos antigos, mas como a capacidade intrinsecamente humana de perceber, registrar, interpretar e narrar os eventos, transformando o "acontecer" bruto em experiência significativa (Capítulo 2).

Em seguida, navegamos pelo complexo panorama das teorias da história, colocando em diálogo o Realismo Histórico, com sua busca pela objetividade factual; o Construtivismo, com sua ênfase na natureza narrativa e discursiva do conhecimento histórico; e a Hermenêutica, com seu foco na compreensão interpretativa e no diálogo entre passado e presente (Capítulo 3). Argumentamos que cada uma dessas correntes, apesar de suas tensões, ilumina aspectos cruciais da prática histórica, e que uma compreensão mais completa exigiria uma integração de suas contribuições.

Para realizar essa integração, introduzimos a perspectiva das ciências cognitivas, analisando a história como um fenômeno mental moldado por esquemas, modelos mentais, processos narrativos e raciocínio causal (Capítulo 4). Essa abordagem nos permitiu compreender os mecanismos subjacentes à forma como o *híston* organiza a informação temporal e constrói representações do passado.

O ponto culminante de nossa análise teórica foi a proposição de um modelo hilemórfico aplicado à história (Capítulo 5). Nessa analogia com a metafísica aristotélica, os vestígios brutos do passado constituem a "matéria" histórica, enquanto a estrutura interpretativa e narrativa imposta pela atividade cognitiva do *híston* representa a "forma". O conhecimento histórico emerge, assim, da síntese indissociável entre a resistência da matéria e a atividade informadora do sujeito. Esse modelo, argumentamos, permite reconciliar as demandas por objetividade (fidelidade à matéria) com o reconhecimento do papel constitutivo da subjetividade (a necessidade da forma).

Exploramos, então, como essa dinâmica hilemórfica se manifesta na prática metodológica do *híston* em ação, através das etapas da heurística (busca e seleção da matéria), da crítica (avaliação da matéria) e da síntese (imposição da forma e construção da narrativa) (Capítulo 6). O método histórico surgiu não como um algoritmo neutro, mas como um conjunto de procedimentos que disciplina a interação ativa entre o *híston* e os vestígios.

Finalmente, abordamos as implicações mais amplas de nossa análise, primeiro examinando a persistente questão do sentido na história (Capítulo 7). Confrontamos as grandes filosofias teleológicas (Hegel, Marx) com suas críticas (Spengler, Lyotard), sugerindo que a busca por sentido, mesmo que não encontre uma resposta definitiva no próprio processo histórico, é uma dimensão inerente à atividade do *híston*. Em seguida, conectamos o *híston* à própria condição humana (Capítulo 8), argumentando que a consciência histórica é uma expressão fundamental de nossa existência como seres temporais e finitos, uma resposta existencial à necessidade de nos situarmos no fluxo do tempo e de transcendermos, simbolicamente, nossa própria transitoriedade.

Ao final deste breve ensaio, reafirmamos nossa tese central: o *híston* é a unidade mínima da história porque nele convergem a percepção do acontecer, a interpretação cognitiva, a construção narrativa, a aplicação metodológica e a busca existencial por sentido. Ele é o ponto focal onde a matéria do passado encontra a forma da consciência humana, tecendo a trama complexa e sempre inacabada do conhecimento histórico.

Compreender o *híston* em sua multifacetedade tem implicações significativas. Para a epistemologia, sugere uma superação das dicotomias simplistas entre objetividade e subjetividade, reconhecendo sua interdependência na dinâmica hilemórfica. Para a metodologia, reforça a necessidade de um rigor crítico em relação às fontes (matéria), mas também de uma consciência reflexiva sobre os próprios quadros interpretativos (forma). Para a educação histórica, aponta para a importância de desenvolver não apenas o conhecimento factual, mas também as competências cognitivas e hermenêuticas do *híston* em cada indivíduo. E, para nossa compreensão da condição humana, revela a história não como um domínio especializado, mas como uma dimensão essencial de nossa forma de ser-no-mundo.

Esta obra não pretende ser a palavra final sobre um tema tão vasto e complexo. Muitas questões permanecem abertas e merecem investigação futura. Como diferentes culturas e contextos históricos moldam as especificidades do *híston*? Como as novas tecnologias digitais estão transformando a "matéria" histórica e as "formas" de interpretação? Qual o papel das emoções e dos afetos na construção do conhecimento histórico, para além dos aspectos puramente cognitivos? Como a perspectiva do *híston* pode dialogar com outras abordagens, como a história ambiental, a história global, os estudos decoloniais ou a história pública?

O que esperamos ter oferecido é um quadro conceitual robusto e integrador para pensar a natureza fundamental da história, centrado na figura do *híst*or. Ao reconhecer essa unidade mínima em sua complexidade – como testemunha e intérprete, como sujeito cognitivo e existencial, como agente metodológico que informa a matéria do passado – talvez possamos abordar o estudo e a escrita da história com maior rigor, reflexividade e consciência de seu profundo significado para a aventura humana no tempo. A trama da história continua a ser tecida, e o *híst*or, em cada um de nós, permanece seu artesão indispensável.

***

O Problema da Representação em História

Introdução

O problema da representação em História constitui um dos desafios epistemológicos mais profundos e persistentes no campo da teoria do conhecimento histórico. Trata-se de uma questão que transcende o âmbito meramente metodológico, adentrando dimensões ontológicas e até mesmo teológicas do saber histórico. Como representar o passado que, por definição, já não existe como realidade presente? Como tornar presente aquilo que está essencialmente ausente? Como dar voz àquilo que está irremediavelmente silenciado?

Estas questões, longe de serem meramente técnicas ou procedimentais, tocam o cerne da possibilidade mesma do conhecimento histórico. A História, como definido por nós - a forma do acontecer na consciência -, representa uma espécie de conhecimento que se instala entre a intelecção e a percepção, um conhecimento instável e cambiante por natureza. Ela compartilha dessas duas instâncias, porém, não se reduz a nenhuma delas pelo simples fato de incluir um determinado conteúdo a qual denominamos "dramatização".

Pela dramatização, a História se torna "metaxia", entre o puramente conhecido, e o puramente percebido. Como drama, a História sobrepõe aos conceitos abstratos e às imagens colhidas da percepção um elemento dinâmico, movente, "presentificante", que busca não trazer ao presente algo que captou a partir do aporte perceptivo do passado - ou uma ideia clara que a traduz - mas simplesmente "representar" através de um drama o elemento inteligível possível de uma experiência presente do pretérito.

Neste sentido, a História encontra uma densa barreira em sua definição epistemológica e, inclusive, pragmática, pois, ao se referir ao passado por via de dados sensíveis e inteligíveis presentes, ela se faz "contradição", já que não pode atingi-lo nem por uma ou outra via, senão, pela representação presentificada em uma intenção futura, ou seja, ainda mais obscura e indefinível do que o próprio pretérito inalcançável.

Esta é o problema da representação em História, sua aporia - crer no passado apenas como perspectiva amorosa de se alcançar um determinado futuro esperado. Nela vemos, teologicamente, uma visão refratada da tríade fé - esperança - caridade, sendo a fé uma forma de conhecimento do "não mais presente" (sensível e inteligível), a esperança um anseio pelo "o não acontecido possível e querido", e a caridade o próprio esforço por representação, o desejo por assimilar em si o drama, sua

única certeza indefectível.

Ao longo deste texto, exploraremos tais questões a partir do aporte de alguns pensadores que, de diferentes perspectivas, abordaram o problema da representação em História, cada um oferecendo contribuições valiosas para compreender a natureza peculiar do conhecimento histórico e o problema da representação.

Nossa investigação se estruturará em seis tópicos, cada qual abordando uma dimensão específica do problema da representação em História. No primeiro, analisaremos a natureza epistemológica da História, sua posição singular entre a intelecção e a percepção. No segundo, exploraremos o conceito de "dramatização" como elemento constitutivo da História. No terceiro, desenvolveremos a ideia da História como "metaxia", como intermediação entre o puramente conhecido e o puramente percebido. No quarto, abordaremos a contradição fundamental da representação histórica, sua aporia constitutiva. No

quinto, exploraremos a dimensão teológica da representação histórica, a tríade fé-esperança-caridade como chave hermenêutica. Finalmente, no último, desenvolveremos a concepção da História como perspectiva amorosa, como conhecimento que se constitui fundamentalmente como um ato de caridade.

Esta estrutura não pretende esgotar o tema, mas oferecer um itinerário de reflexão que nos permita aprofundar nossa compreensão do problema da representação em História, reconhecendo sua complexidade e suas implicações filosóficas e teológicas, visando sempre contribuir para uma visão mais rica, mais profunda, mais significativa do conhecimento histórico e de seu papel na vida humana.

1. A Natureza Epistemológica da História

A História, como disciplina do conhecimento humano, ocupa uma posição singular no panorama epistemológico. Não se trata de uma ciência puramente empírica, como as ciências naturais, nem de um saber puramente especulativo, como a metafísica. A História habita um espaço intermediário, uma região fronteiriça entre o conhecimento intelectivo e a percepção sensível, o que lhe confere características epistemológicas próprias e desafios metodológicos específicos.

O conhecimento histórico não se reduz à mera percepção sensível de vestígios do passado, nem à pura intelecção de conceitos abstratos. Como observa Henri Irénée Marrou, "a História é o conhecimento do passado humano"[1], mas este conhecimento não é direto nem imediato. O historiador não tem acesso direto aos eventos passados; ele trabalha com vestígios, documentos, testemunhos –

sinais presentes de realidades ausentes. Estes sinais são percebidos sensivelmente, mas sua significação histórica só emerge através de um trabalho intelectivo de interpretação.

Marrou, em sua obra seminal "Do Conhecimento Histórico", enfatiza que "o conhecimento histórico é indireto, por indícios, presuntivo"[2]. Esta característica fundamental coloca a História em uma posição epistemológica peculiar: ela não pode prescindir nem da percepção sensível dos vestígios do passado, nem do trabalho intelectivo de interpretação desses vestígios. O historiador percebe documentos, artefatos, inscrições, mas o que busca conhecer – o evento histórico em si – está ausente, é inacessível à percepção direta.

Esta tensão entre percepção e intelecção no conhecimento histórico foi também explorada por Benedetto Croce, para quem "toda história é história contemporânea"[3]. Esta afirmação aparentemente paradoxal revela uma verdade profunda sobre a natureza do conhecimento histórico: o passado só existe para nós na medida em que é pensado, interpretado e representado no presente. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, realiza um ato de pensamento presente, uma operação intelectiva que dá vida e significado a esses vestígios.

Henri Irénée Marrou, em sua reflexão sobre o estatuto epistemológico da História, destaca que o conhecimento histórico é, essencialmente, uma relação entre dois seres humanos: o historiador e o homem do passado. Esta relação não é objetiva no sentido das ciências naturais; ela é intersubjetiva, dialógica. "A História é o encontro de dois planos de humanidade, o presente e o passado, o encontro de duas espiritualidades"[4], afirma Marrou.

Esta concepção dialógica do conhecimento histórico afasta-se radicalmente do ideal positivista de uma História puramente objetiva, baseada apenas em "fatos". Para Marrou, o conhecimento histórico é sempre mediado pela subjetividade do historiador, por suas categorias mentais, seus valores, sua cultura. Isto não significa, contudo, que a História seja arbitrária ou puramente subjetiva; significa, antes, que ela é um conhecimento humano, que envolve a totalidade da pessoa do historiador em diálogo com os homens do passado.

Benedetto Croce, por sua vez, desenvolve uma concepção da História como "pensamento contemporâneo sobre o passado"[5]. Para Croce, a História é sempre história do presente, no sentido de que é sempre a partir das preocupações, questões e categorias do presente que interrogamos o passado. O passado não existe como realidade objetiva, independente do pensamento que o pensa; ele existe apenas na medida em que é pensado, interpretado e representado no presente.

Esta concepção crociana da História como pensamento contemporâneo sobre o passado ressalta o caráter ativo, construtivo do conhecimento histórico. O historiador não é um receptor passivo de informações sobre o passado; ele é um intérprete ativo, que seleciona, organiza e dá sentido aos

vestígios do passado a partir de suas preocupações presentes.

O positivismo histórico, que floresceu no século XIX, concebia a História como uma ciência objetiva, capaz de estabelecer "fatos" históricos com a mesma certeza e objetividade das ciências naturais. O historiador positivista acreditava poder acessar o passado "como realmente aconteceu" (wie es eigentlich gewesen), para usar a célebre expressão de Leopold von Ranke.

Esta concepção positivista da História foi alvo de críticas contundentes por parte de pensadores como Marrou, Croce e, mais recentemente, Olavo de Carvalho. Marrou destaca que "o conhecimento histórico não é um conhecimento por constatação, mas por compreensão"[6]. Isto significa que o historiador não se limita a constatar fatos objetivos; ele busca compreender ações humanas, intenções, significados – realidades que não são acessíveis à mera observação empírica.

Croce, em sua crítica ao positivismo, enfatiza que "não existem fatos históricos brutos, independentes do pensamento que os pensa"[7]. Os chamados "fatos históricos" são sempre construções intelectuais, resultados de um trabalho de seleção, interpretação e organização realizado pelo historiador. Não há acesso direto, não mediado, ao passado "como realmente aconteceu".

Olavo de Carvalho, em sua reflexão sobre a epistemologia da História, ressalta que "o conhecimento histórico não é um conhecimento de fatos isolados, mas de processos, de movimentos, de transformações"[8]. Esta ênfase no caráter processual, dinâmico do conhecimento histórico afasta-se radicalmente da concepção positivista de uma História como coleção de fatos discretos, isolados.

As limitações do positivismo histórico decorrem, fundamentalmente, de sua incompreensão da natureza peculiar do conhecimento histórico, que não se enquadra no modelo das ciências naturais. A História não lida com fenômenos repetíveis, controláveis, mensuráveis; ela lida com ações humanas singulares, irrepetíveis, carregadas de significado e intencionalidade. O conhecimento histórico não visa estabelecer leis gerais, como as ciências naturais, mas compreender o singular, o único, o irrepetível.

Giambattista Vico, filósofo napolitano do século XVIII, antecipou muitas das críticas contemporâneas ao positivismo histórico e desenvolveu uma concepção hermenêutica do conhecimento histórico que ressoa profundamente com as reflexões de pensadores como Marrou, Croce e Olavo de Carvalho.

Para Vico, o conhecimento histórico é possível porque "o mundo civil foi certamente feito pelos homens, e por isso seus princípios devem ser encontrados nas modificações de nossa própria mente humana"[9]. Esta afirmação contém o princípio fundamental da hermenêutica histórica: podemos compreender a história humana porque somos humanos, porque compartilhamos com os homens do

passado uma natureza comum, uma estrutura mental semelhante.

Vico distingue entre o conhecimento do mundo natural e o conhecimento do mundo histórico-social. O primeiro, segundo ele, é limitado porque não fomos nós que criamos a natureza; o segundo é mais profundo porque somos nós mesmos os autores da história humana. Esta distinção viquiana antecipa a distinção contemporânea entre explicação (Erklären) e compreensão (Verstehen), entre o conhecimento objetivante das ciências naturais e o conhecimento compreensivo das ciências humanas.

Olavo de Carvalho, em diálogo com a tradição hermenêutica, enfatiza que "o conhecimento histórico é sempre um conhecimento interpretativo, que busca compreender o sentido das ações humanas"[10]. Esta dimensão hermenêutica do conhecimento histórico implica que o historiador não se limita a estabelecer "o que aconteceu", mas busca compreender o significado, o sentido do acontecido.

A hermenêutica histórica reconhece que o passado não nos é dado como um objeto neutro, independente de nossa compreensão; ele só existe para nós na medida em que é interpretado, compreendido, representado. Como observa Juan Cruz Cruz, "a História não é um mero registro de fatos passados, mas uma interpretação compreensiva do sentido desses fatos"[11].

A tensão entre objetividade e subjetividade é constitutiva do conhecimento histórico. Por um lado, a História aspira a uma certa objetividade, a um conhecimento do passado que não seja mera projeção das fantasias do historiador. Por outro lado, o conhecimento histórico é sempre mediado pela subjetividade do historiador, por suas categorias mentais, seus valores, sua cultura.

Marrou aborda esta tensão de forma nuançada, evitando tanto o objetivismo ingênuo do positivismo quanto o subjetivismo radical de certas correntes pós-modernas. Para ele, "a objetividade do conhecimento histórico não consiste na eliminação da subjetividade do historiador, mas em seu uso crítico e consciente"[12]. O bom historiador não é aquele que pretende eliminar sua subjetividade – tarefa impossível –, mas aquele que a reconhece, a controla, a submete a uma disciplina crítica.

Christopher Dawson, em sua reflexão sobre a objetividade histórica, enfatiza que "a História não é nem puramente objetiva nem puramente subjetiva; ela é intersubjetiva, um diálogo entre o historiador e os homens do passado"[13]. Esta concepção dialógica da História reconhece tanto a alteridade do passado – que não é mera projeção do presente – quanto a inevitável mediação da subjetividade do historiador.

A representação histórica, portanto, não é nem um espelho objetivo do passado "como realmente aconteceu", nem uma construção arbitrária, desvinculada de qualquer referência objetiva. Ela é uma mediação, uma interpretação que busca ser fiel ao passado, mas que inevitavelmente o

reconstrói a partir das categorias, valores e preocupações do presente.

Esta tensão entre objetividade e subjetividade na representação histórica não é um problema a ser resolvido, mas uma condição constitutiva do conhecimento histórico. Como observa Tomás de Aquino, "o conhecimento se dá segundo o modo do conhecedor, não segundo o modo do conhecido"[14]. O passado só pode ser conhecido segundo o modo do historiador, que é um sujeito situado no presente, com suas categorias mentais, seus valores, sua cultura.

A consciência desta tensão constitutiva entre objetividade e subjetividade na representação histórica nos conduz ao conceito de "dramatização", que exploraremos no próximo capítulo como elemento central da epistemologia da História.

2. A Dramatização como Elemento Constitutivo da História

O conceito de "dramatização", central para nossa compreensão do problema da representação em História, emerge como uma resposta à tensão epistemológica identificada no capítulo anterior. Se a História se situa em um espaço intermediário entre a intelecção e a percepção, é precisamente através da dramatização que ela consegue habitar este espaço liminar, constituindo-se como um conhecimento sui generis.

A dramatização, no contexto da epistemologia da História, pode ser definida como o processo pelo qual o historiador não apenas reconstrói intelectualmente o passado, nem simplesmente registra os vestígios perceptíveis desse passado, mas o representa como um drama vivo, como uma ação significativa que se desenrola no palco da consciência histórica. Como observa Benedetto Croce, "a História não é crônica, mas drama; não é registro passivo, mas recriação ativa"[1].

Esta concepção dramática da História implica que o conhecimento histórico não é mera constatação de fatos passados, nem pura especulação sobre esses fatos, mas uma forma de representação que busca captar o movimento, a dinâmica, a vida do passado. O historiador, como um dramaturgo, não apenas relata eventos, mas os organiza em uma trama significativa, em uma narrativa que revela o sentido, o significado desses eventos.

Giambattista Vico, em sua "Ciência Nova", já antecipava esta concepção dramática da História quando afirmava que "a verdadeira narrativa histórica é aquela que faz reviver o passado, que o torna presente à consciência"[2]. Para Vico, o conhecimento histórico autêntico não é aquele que simplesmente registra eventos passados, mas aquele que os faz reviver, que os dramatiza, que os torna presentes à consciência do leitor ou ouvinte.

Esta dramatização não é uma falsificação do passado, uma invenção arbitrária do historiador, mas uma forma de conhecimento que busca captar a verdade do passado em sua dimensão viva, dinâmica, significativa. Como observa Henri Irénée Marrou, "a verdade histórica não é a adequação do discurso a um objeto morto, mas a capacidade de fazer reviver, de tornar presente um passado que, de outro modo, permaneceria inerte, insignificante"[3].

A dramatização constitui-se como o elemento mediador entre a intelecção e a percepção no conhecimento histórico. Por um lado, ela transcende a mera percepção sensível dos vestígios do passado, organizando-os em uma trama significativa, em uma narrativa coerente. Por outro lado, ela não se reduz à pura intelecção de conceitos abstratos, mantendo sempre uma referência concreta, sensível, aos vestígios materiais do passado.

Joseph Maréchal, em sua análise da estrutura do conhecimento humano, oferece uma chave importante para compreender esta função mediadora da dramatização. Para Maréchal, "todo conhecimento humano implica uma síntese entre o sensível e o inteligível, entre a matéria e a forma"[4]. O conhecimento histórico, através da dramatização, realiza esta síntese de modo peculiar: ele não abandona o sensível em favor do inteligível, nem se detém no sensível sem elevá-lo ao inteligível, mas mantém ambos em uma tensão fecunda, em uma dialética viva.

Esta mediação entre intelecção e percepção através da dramatização é o que permite à História superar tanto o empirismo ingênuo, que reduz o conhecimento histórico à mera constatação de "fatos", quanto o idealismo abstrato, que dissolve a concretude histórica em esquemas conceituais desencarnados. Como observa Christopher Dawson, "a História não é nem pura empiria nem pura teoria, mas uma forma de conhecimento que integra ambas em uma síntese viva"[5].

A dramatização, portanto, não é um elemento acidental, secundário, do conhecimento histórico, mas seu núcleo constitutivo, aquilo que lhe confere sua identidade epistemológica própria. É através da dramatização que a História se constitui como um conhecimento que não é nem puramente empírico nem puramente especulativo, mas que habita o espaço intermediário entre esses dois polos.

A dramatização confere à representação histórica um caráter dinâmico, movente, "presentificante". O historiador, ao dramatizar o passado, não o apresenta como um objeto estático, inerte, mas como um processo vivo, como um movimento que se desenrola no tempo. Como observa Olavo de Carvalho, "a História não é um museu de fatos mortos, mas um drama vivo que continua a se desenrolar no presente"[6].

Este caráter dinâmico da representação histórica é o que permite superar a aparente contradição entre a ausência do passado – que já não existe como realidade presente

– e sua presença na consciência histórica. O passado, através da dramatização, não é simplesmente recordado como algo que já não é, mas é tornado presente, é "presentificado" como um drama que continua a se desenrolar no palco da consciência histórica.

Santo Agostinho, em suas "Confissões", oferece uma reflexão profunda sobre esta "presentificação" do passado na consciência. Para Agostinho, "o passado não existe mais como realidade objetiva, mas existe na alma como memória, como presença do ausente"[7]. Esta concepção agostiniana da memória como "presença do ausente" ilumina o caráter "presentificante" da dramatização histórica: o historiador, ao dramatizar o passado, não o ressuscita como realidade objetiva – o que seria impossível –, mas o torna presente na consciência como drama, como ação significativa.

Esta "presentificação" do passado através da dramatização não é uma ilusão, uma falsificação, mas uma forma autêntica de conhecimento, que capta a verdade do passado não como objeto inerte, mas como processo vivo, como movimento significativo. Como observa Juan Cruz Cruz, "a verdade histórica não é a adequação a um objeto estático, mas a capacidade de captar o movimento, a dinâmica, a vida do passado"[8].

A dramatização emerge como uma resposta à aporia fundamental da História: como conhecer o passado que, por definição, já não existe como realidade presente? Como representar aquilo que está ausente, que não pode ser percebido diretamente, que não pode ser objeto de experiência imediata?

Esta aporia, que parece condenar o conhecimento histórico à impossibilidade, encontra na dramatização uma resposta paradoxal, mas fecunda. O historiador não pretende ressuscitar o passado como realidade objetiva – o que seria impossível –, nem se contenta em registrar seus vestígios materiais – o que seria insuficiente –, mas o dramatiza, o representa como um drama vivo que se desenrola no palco da consciência histórica.

Benedetto Croce, em sua reflexão sobre a natureza do conhecimento histórico, enfatiza que "a História não é ressurreição do passado, mas sua recriação no presente"[9]. Esta recriação não é arbitrária, não é desvinculada de qualquer referência objetiva, mas é sempre uma interpretação dos vestígios do passado, uma leitura que busca ser fiel a esses vestígios, mas que inevitavelmente os reconstrói a partir das categorias, valores e preocupações do presente.

A dramatização, portanto, não resolve a aporia fundamental da História no sentido de eliminá-la, de superá-la definitivamente, mas a assume, a incorpora como elemento constitutivo do conhecimento histórico. O historiador sabe que não pode acessar diretamente o passado, que não pode ressuscitá-lo como realidade objetiva, mas sabe também que pode dramatizá-lo, representá-lo como um drama vivo que continua a interpelar o presente.

O conceito de dramatização, tal como o desenvolvemos aqui, encontra ressonâncias profundas nas reflexões de pensadores como Vico, Croce e Maréchal, que, de diferentes perspectivas, abordaram a natureza peculiar do conhecimento histórico. Giambattista Vico, em sua crítica ao racionalismo cartesiano e em sua defesa de uma forma de conhecimento que integre razão e imaginação, oferece uma base filosófica importante para o conceito de dramatização. Para Vico, "a verdadeira compreensão histórica não é puramente racional, mas implica também a fantasia, a capacidade de imaginar, de reviver o passado"[10]. Esta ênfase viquiana na dimensão imaginativa, poética, do conhecimento histórico ressoa profundamente com o conceito de dramatização como elemento constitutivo da História.

Benedetto Croce, em sua concepção da História como "pensamento contemporâneo sobre o passado", enfatiza o caráter ativo, construtivo, do conhecimento histórico. Para Croce, "o historiador não é um receptor passivo de informações sobre o passado, mas um intérprete ativo, que seleciona, organiza e dá sentido aos vestígios do passado"[11]. Esta concepção crociana da História como interpretação ativa, como reconstrução significativa do passado, converge com o conceito de dramatização como processo pelo qual o historiador não apenas registra eventos passados, mas os organiza em uma trama significativa, em uma narrativa que revela seu sentido.

Joseph Maréchal, em sua análise da estrutura do conhecimento humano, oferece uma base epistemológica importante para compreender a dramatização como mediação entre intelecção e percepção. Para Maréchal, "todo conhecimento humano implica uma síntese entre o sensível e o inteligível, entre a matéria e a forma"[12]. Esta concepção marechaliana do conhecimento como síntese entre sensível e inteligível ilumina o caráter mediador da dramatização no conhecimento histórico: ela não é nem pura percepção sensível nem pura intelecção, mas uma síntese viva de ambas.

Estas contribuições de Vico, Croce e Maréchal, embora provenientes de tradições filosóficas distintas, convergem em pontos fundamentais que nos permitem compreender a dramatização como elemento constitutivo da História. Todos eles, de diferentes maneiras, reconhecem que o conhecimento histórico não se reduz nem à pura empiria nem à pura teoria, mas constitui-se como uma forma sui generis de conhecimento, que integra elementos empíricos e teóricos em uma síntese viva, dinâmica, significativa.

A dramatização, portanto, não é um conceito arbitrário, uma invenção ad hoc para resolver problemas epistemológicos da História, mas emerge como uma resposta necessária à natureza peculiar do conhecimento histórico, tal como foi reconhecida e analisada por pensadores de diferentes tradições filosóficas.

No próximo tópico, exploraremos como esta dramatização confere à História o caráter de "metaxia", de intermediação entre o puramente conhecido e o puramente percebido, aprofundando

assim nossa compreensão do problema da representação em História.

3. A História como Metaxia

O conceito de "metaxia", derivado do grego μεταξυ (metaxý), que significa "entre", "no meio de", oferece uma chave interpretativa fundamental para compreender a natureza peculiar do conhecimento histórico. Neste capítulo, exploraremos como a História, através da dramatização analisada anteriormente, constitui-se como metaxia, como intermediação entre o puramente conhecido e o puramente percebido, habitando um espaço epistemológico singular que não se reduz a nenhum dos polos tradicionais do conhecimento humano.

O termo "metaxia" tem uma longa história na tradição filosófica ocidental, remontando a Platão, que o utilizou para designar o espaço intermediário entre o sensível e o inteligível, entre o mundo das aparências e o mundo das ideias. Na filosofia platônica, a metaxia não é simplesmente um ponto médio entre dois extremos, mas um espaço de tensão criativa, de mediação dinâmica entre realidades aparentemente irreconciliáveis.

Aplicado ao conhecimento histórico, o conceito de metaxia nos permite compreender como a História habita um espaço intermediário entre a intelecção pura e a percepção sensível, sem se reduzir a nenhuma delas. Como observa Henri Irénée Marrou, "a História não é nem pura empiria nem pura teoria, mas uma forma de conhecimento que integra ambas em uma síntese viva"[1]. Esta síntese não é uma simples justaposição de elementos empíricos e teóricos, mas uma mediação dinâmica, uma tensão criativa entre esses elementos.

Joseph Maréchal, em sua análise da estrutura do conhecimento humano, oferece uma base epistemológica importante para compreender esta dimensão metaxológica da História. Para Maréchal, "todo conhecimento humano implica uma síntese entre o sensível e o inteligível, entre a matéria e a forma"[2]. Esta síntese, no caso do conhecimento histórico, assume um caráter peculiar: ela não visa superar definitivamente a tensão entre sensível e inteligível, mas habitar conscientemente esta tensão, fazer dela o próprio espaço do conhecimento histórico.

A metaxia histórica não é, portanto, um defeito, uma limitação a ser superada, mas a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico em sua especificidade. É precisamente porque a História habita este espaço intermediário entre intelecção e percepção que ela pode oferecer um tipo de conhecimento que não se reduz nem à pura empiria nem à pura teoria, mas que integra ambas em uma síntese viva, dinâmica, significativa.

A História, como metaxia, situa-se entre o puramente conhecido – o domínio dos conceitos abstratos, das ideias puras – e o puramente percebido – o domínio das sensações imediatas, das impressões sensíveis. Ela não se reduz a nenhum desses extremos, mas habita o espaço intermediário entre eles, mediando-os, articulando-os em uma síntese que não elimina sua tensão constitutiva.

O historiador não trabalha com conceitos puros, desvinculados de qualquer referência empírica, como o matemático ou o lógico; ele trabalha sempre com conceitos encarnados, com ideias que se referem a realidades concretas, a eventos singulares, a pessoas e situações específicas. Por outro lado, o historiador também não se limita a registrar impressões sensíveis, a catalogar vestígios materiais do passado, como se estes falassem por si mesmos; ele interpreta esses vestígios, organiza-os em uma narrativa coerente, atribui-lhes significado a partir de categorias conceituais.

Esta posição intermediária da História entre o puramente conhecido e o puramente percebido foi analisada por Benedetto Croce em sua concepção da História como "pensamento contemporâneo sobre o passado". Para Croce, "a História não é nem pura teoria nem pura empiria, mas uma forma de pensamento que integra elementos teóricos e empíricos em uma síntese viva"[3]. Esta síntese não elimina a tensão entre teoria e empiria, mas a assume como elemento constitutivo do conhecimento histórico.

Tomás de Aquino, em sua análise do conhecimento humano, oferece uma chave importante para compreender esta posição intermediária da História. Para Aquino, "o conhecimento humano não é nem puramente intelectual, como o conhecimento angélico, nem puramente sensível, como o conhecimento animal, mas uma síntese de ambos"[4]. Esta concepção tomista do conhecimento humano como síntese de intelecto e sentidos ressoa profundamente com a concepção da História como metaxia, como mediação entre o puramente conhecido e o puramente percebido.

A História, portanto, não aspira nem à pureza conceitual da matemática nem à imediatez sensível da percepção, mas habita conscientemente o espaço intermediário entre esses extremos, fazendo desta intermediação sua própria identidade epistemológica.

A metaxia histórica manifesta-se de modo particularmente evidente na tensão dialética entre passado e presente que caracteriza a representação histórica. O historiador, situado no presente, busca conhecer o passado, mas este conhecimento não é direto, imediato; ele é sempre mediado pelas categorias, valores e preocupações do presente.

Esta tensão entre passado e presente na representação histórica foi analisada por Croce em sua célebre afirmação de que "toda história é história contemporânea"[5]. Esta afirmação, aparentemente paradoxal, revela uma verdade profunda sobre a natureza do conhecimento histórico: o passado só existe para nós na medida em que é pensado, interpretado e representado no presente. O historiador,

ao interpretar os vestígios do passado, realiza um ato de pensamento presente, uma operação intelectiva que dá vida e significado a esses vestígios.

Esta tensão dialética entre passado e presente não é uma limitação acidental do conhecimento histórico, mas sua condição constitutiva. Como observa Marrou, "a História não é ressurreição do passado, mas sua recriação no presente"[6]. Esta recriação não é arbitrária, não é desvinculada de qualquer referência objetiva, mas é sempre uma interpretação dos vestígios do passado, uma leitura que busca ser fiel a esses vestígios, mas que inevitavelmente os reconstrói a partir das categorias, valores e preocupações do presente.

A metaxia histórica manifesta-se, assim, como uma tensão dialética entre a alteridade do passado – que não é mera projeção do presente – e a inevitável mediação da subjetividade do historiador, situado no presente. Esta tensão não é um problema a ser resolvido, mas a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico em sua especificidade.

A metaxia não é apenas uma característica acidental do conhecimento histórico, mas sua condição de possibilidade, aquilo que o torna possível em sua especificidade. É precisamente porque a História habita este espaço intermediário entre intelecção e percepção, entre passado e presente, que ela pode oferecer um tipo de conhecimento que não se reduz nem à pura empiria nem à pura teoria, mas que integra ambas em uma síntese viva, dinâmica, significativa.

Santo Agostinho, em sua reflexão sobre o tempo e a memória, oferece uma base filosófica importante para compreender esta dimensão metaxológica da História. Para Agostinho, "o tempo não existe como realidade objetiva, independente da alma; ele existe na alma como distensão, como tensão entre passado, presente e futuro"[7]. Esta concepção agostiniana do tempo como distensão da alma ressoa profundamente com a concepção da História como metaxia, como tensão criativa entre passado e presente, entre memória e expectativa.

A metaxia histórica não é, portanto, uma imperfeição a ser superada, mas a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico em sua especificidade. É precisamente porque a História habita este espaço intermediário, esta região fronteiriça entre diferentes modos de conhecimento, que ela pode oferecer uma forma de compreensão que não se reduz a nenhum desses modos, mas que os integra em uma síntese original, única.

Como observa Christopher Dawson, "a História não é nem ciência pura nem arte pura, mas uma forma de conhecimento que integra elementos científicos e artísticos em uma síntese viva"[8]. Esta síntese não elimina a tensão entre ciência e arte, entre objetividade e subjetividade, mas a assume como elemento constitutivo do conhecimento histórico, como sua própria condição de possibilidade.

A concepção da História como metaxia encontra ressonâncias profundas nas reflexões de pensadores como Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Joseph Maréchal, que, de diferentes perspectivas, abordaram a natureza peculiar do conhecimento humano e sua relação com o tempo, a memória e a compreensão.

Santo Agostinho, em suas "Confissões", desenvolve uma reflexão profunda sobre o tempo e a memória que ilumina a dimensão metaxológica da História. Para Agostinho, "o tempo não é uma realidade objetiva, independente da alma, mas uma distensão da própria alma, uma tensão entre passado, presente e futuro"[9]. Esta concepção agostiniana do tempo como distensão da alma nos permite compreender como a História, enquanto conhecimento do passado, não lida com uma realidade objetiva, independente da consciência, mas com uma realidade que só existe na medida em que é lembrada, interpretada, representada na consciência.

A memória, para Agostinho, não é um simples repositório de imagens do passado, mas uma faculdade ativa, criativa, que reconstrói o passado a partir do presente. "Quando lembramos", diz Agostinho, "não recuperamos imagens armazenadas, mas recriamos o passado a partir de vestígios presentes"[10]. Esta concepção agostiniana da memória como recriação ativa do passado ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Tomás de Aquino, em sua análise do conhecimento humano, oferece uma base epistemológica importante para compreender a metaxia histórica. Para Aquino, "o conhecimento humano não é nem puramente intelectual nem puramente sensível, mas uma síntese de ambos"[11]. Esta concepção tomista do conhecimento humano como síntese de intelecto e sentidos nos permite compreender como a História, enquanto forma de conhecimento humano, não se reduz nem à pura intelecção nem à pura percepção, mas integra ambas em uma síntese viva, dinâmica.

Aquino enfatiza que "o conhecimento se dá segundo o modo do conhecedor, não segundo o modo do conhecido"[12]. Esta afirmação tomista ilumina a tensão dialética entre passado e presente na representação histórica: o passado só pode ser conhecido segundo o modo do historiador, que é um sujeito situado no presente, com suas categorias mentais, seus valores, sua cultura. Esta mediação da subjetividade do historiador não é uma limitação acidental do conhecimento histórico, mas sua condição constitutiva.

Joseph Maréchal, em sua análise da estrutura do conhecimento humano, oferece uma base epistemológica importante para compreender a metaxia histórica. Para Maréchal, "todo conhecimento humano implica uma síntese entre o sensível e o inteligível, entre a matéria e a forma"[13]. Esta concepção marechaliana do conhecimento como síntese entre sensível e inteligível nos permite compreender como a História, enquanto forma de conhecimento humano, não se reduz nem à pura

empiria nem à pura teoria, mas integra ambas em uma síntese viva, dinâmica.

Maréchal enfatiza que "o conhecimento humano é sempre um conhecimento em movimento, um dinamismo que tende para a verdade sem jamais possuí-la plenamente"[14]. Esta concepção dinâmica do conhecimento ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, movente, do passado no presente. O conhecimento histórico não é posse estática de verdades definitivas, mas busca dinâmica, movimento incessante em direção a uma verdade que nunca se deixa possuir plenamente.

Estas perspectivas de Agostinho, Aquino e Maréchal, embora provenientes de tradições filosóficas distintas e separadas por séculos, convergem em pontos fundamentais que nos permitem compreender a História como metaxia, como mediação entre diferentes modos de conhecimento, como tensão criativa entre diferentes polaridades epistemológicas. Todos eles, de diferentes maneiras, reconhecem que o conhecimento humano não se reduz a esquemas simplistas, a dicotomias rígidas, mas habita espaços intermediários, regiões fronteiriças, zonas de tensão criativa entre diferentes modos de apreensão da realidade.

A História, como metaxia, não é, portanto, uma forma imperfeita, incompleta, de conhecimento, mas uma forma sui generis, que tem sua própria dignidade epistemológica, sua própria identidade, irredutível a qualquer outro modo de conhecimento. É precisamente esta irredutibilidade que nos conduz à contradição fundamental da representação histórica, tema que exploraremos no próximo capítulo.

4. A Contradição Fundamental da Representação Histórica

Após explorarmos a natureza epistemológica da História, o conceito de dramatização e a História como metaxia, chegamos agora ao núcleo do problema da representação histórica: sua contradição fundamental. Esta contradição não é um defeito acidental, uma imperfeição a ser superada, mas a própria condição constitutiva do conhecimento histórico, aquilo que lhe confere sua identidade epistemológica peculiar.

A representação histórica enfrenta uma aporia fundamental: como representar o passado, que por definição já não existe como realidade presente, através de elementos – conceitos, imagens, narrativas – que existem apenas no presente? Como tornar presente aquilo que está essencialmente ausente? Como dar voz àquilo que está irremediavelmente silenciado?

Esta aporia foi analisada por Henri Irénée Marrou em sua reflexão sobre a natureza do conhecimento histórico. Para Marrou, "a História é conhecimento do passado humano, mas este

conhecimento é sempre mediado por vestígios presentes, por documentos, monumentos, testemunhos que existem no presente"[1]. O historiador nunca tem acesso direto ao passado; ele trabalha sempre com representações presentes desse passado, com sinais que apontam para uma realidade ausente.

Benedetto Croce, em sua concepção da História como "pensamento contemporâneo sobre o passado", enfatiza esta mesma aporia. Para Croce, "o passado não existe como realidade objetiva, independente do pensamento que o pensa; ele existe apenas na medida em que é pensado, interpretado e representado no presente"[2]. Esta afirmação crociana não nega a realidade do passado, mas reconhece que esta realidade só é acessível através de sua representação presente, de sua reconstrução no pensamento atual.

Esta aporia da representação histórica não é um problema técnico, metodológico, que poderia ser resolvido com melhores fontes, melhores métodos, melhores teorias. É uma aporia constitutiva, ontológica, que decorre da própria natureza do tempo e da consciência humana. Como observa Santo Agostinho, "o passado não existe mais, o futuro ainda não existe, e o presente não permanece"[3]. Esta fugacidade do tempo, esta impossibilidade de fixar o instante, de deter o fluxo temporal, é o que torna a representação histórica uma tarefa sempre inacabada, sempre aproximativa, sempre consciente de seus limites.

A impossibilidade de acesso direto ao passado é uma condição ontológica, não uma limitação metodológica. O passado, por definição, já não existe como realidade presente; ele só existe como memória, como representação, como reconstrução a partir de vestígios presentes. Como observa Juan Cruz Cruz, "o historiador nunca tem acesso direto ao evento histórico em si; ele tem acesso apenas a seus vestígios, a seus sinais, a suas representações"[4].

Esta impossibilidade de acesso direto ao passado não significa, contudo, que o conhecimento histórico seja impossível ou puramente arbitrário. Significa, antes, que este conhecimento tem uma natureza peculiar, que não se enquadra nos modelos epistemológicos tradicionais. Como observa Christopher Dawson, "a História não é conhecimento direto, imediato, como a percepção sensível, nem conhecimento puramente conceitual, como a matemática; é um conhecimento indireto, mediado, que busca compreender o ausente a partir do presente"[5].

O historiador trabalha sempre com vestígios, com sinais, com representações do passado, nunca com o passado em si. Estes vestígios – documentos, monumentos, testemunhos – são realidades presentes que apontam para uma realidade ausente. O trabalho do historiador consiste em interpretar estes vestígios, em reconstruir a partir deles uma representação coerente, significativa, do passado. Esta reconstrução não é arbitrária, não é desvinculada de qualquer referência objetiva, mas é sempre uma interpretação, uma leitura que busca ser fiel aos vestígios, mas que inevitavelmente os reconstrói

a partir das categorias, valores e preocupações do presente.

A representação histórica não é reprodução fiel, espelhamento objetivo do passado "como realmente aconteceu", mas construção ativa, interpretação criativa, reconstrução significativa a partir de vestígios presentes. Como observa Olavo de Carvalho, "o historiador não é um fotógrafo do passado, mas um intérprete que busca compreender o sentido dos eventos históricos"[6].

Esta concepção da representação histórica como construção, não como reprodução, afasta-se radicalmente do ideal positivista de uma História puramente objetiva, baseada apenas em "fatos". Os chamados "fatos históricos" não são dados brutos, independentes de qualquer interpretação, mas construções intelectuais, resultados de um trabalho de seleção, organização e interpretação realizado pelo historiador. Como observa Croce, "não existem fatos históricos brutos, independentes do pensamento que os pensa"[7].

Esta dimensão construtiva da representação histórica não implica, contudo, que a História seja pura invenção, ficção arbitrária desvinculada de qualquer referência objetiva. A construção histórica é sempre uma reconstrução a partir de vestígios reais, de documentos, monumentos, testemunhos que impõem limites, resistências, à interpretação do historiador. Como observa Marrou, "a objetividade do conhecimento histórico não consiste na eliminação da subjetividade do historiador, mas em seu uso crítico e consciente"[8].

A representação histórica é, portanto, uma construção que busca ser fiel aos vestígios do passado, uma interpretação que aspira à verdade, mesmo sabendo que esta verdade nunca é definitiva, nunca é completa, nunca é absoluta. Como observa Tomás de Aquino, "a verdade não é adequação perfeita entre intelecto e coisa, mas a melhor adequação possível nas condições concretas do conhecimento humano"[9].

A representação histórica vive uma contradição fundamental: por um lado, ela aspira à verdade, busca conhecer o passado "como realmente aconteceu"; por outro lado, ela reconhece seus limites, sabe que o passado nunca é acessível diretamente, que toda representação é sempre parcial, perspectiva, situada. Esta contradição não é um defeito acidental, uma imperfeição a ser superada, mas a própria condição constitutiva do conhecimento histórico.

Como observa Marrou, "a História aspira à objetividade, mas sabe que esta objetividade nunca é absoluta, nunca é definitiva"[10]. O historiador busca ser fiel aos vestígios do passado, busca reconstruir uma representação verdadeira, objetiva, dos eventos históricos, mas sabe que esta reconstrução é sempre mediada por sua subjetividade, por suas categorias mentais, por seus valores, por sua cultura.

Esta contradição entre a pretensão de verdade e os limites da representação não é exclusiva da História; ela caracteriza, em diferentes graus, todo conhecimento humano. Como observa Joseph Maréchal, "todo conhecimento humano é sempre um conhecimento em movimento, um dinamismo que tende para a verdade sem jamais possuí-la plenamente"[11]. Esta concepção dinâmica do conhecimento ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, movente, do passado no presente.

A contradição fundamental da representação histórica não é, portanto, um problema a ser resolvido, mas uma tensão a ser habitada conscientemente, uma dialética viva que constitui a própria identidade epistemológica da História. Como observa Gustavo Corção, "a História não é posse estática de verdades definitivas, mas busca dinâmica, movimento incessante em direção a uma verdade que nunca se deixa possuir plenamente"[12].

A contradição fundamental da representação histórica foi analisada por pensadores como Benedetto Croce, Christopher Dawson e Juan Cruz Cruz, que, de diferentes perspectivas, abordaram a natureza peculiar do conhecimento histórico e seus limites constitutivos.

Benedetto Croce, em sua concepção da História como "pensamento contemporâneo sobre o passado", enfatiza que "toda história é história contemporânea"[13]. Esta afirmação, aparentemente paradoxal, revela uma verdade profunda sobre a natureza do conhecimento histórico: o passado só existe para nós na medida em que é pensado, interpretado e representado no presente. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, realiza um ato de pensamento presente, uma operação intelectiva que dá vida e significado a esses vestígios.

Esta concepção crociana da História como pensamento contemporâneo sobre o passado não nega a realidade do passado, mas reconhece que esta realidade só é acessível através de sua representação presente, de sua reconstrução no pensamento atual. Como observa Croce, "o passado não é um objeto morto, independente do sujeito que o conhece, mas vive apenas na medida em que é pensado, interpretado, representado no presente"[14].

Christopher Dawson, em sua reflexão sobre a natureza do conhecimento histórico, enfatiza que "a História não é nem puramente objetiva nem puramente subjetiva; ela é intersubjetiva, um diálogo entre o historiador e os homens do passado"[15]. Esta concepção dialógica da História reconhece tanto a alteridade do passado – que não é mera projeção do presente – quanto a inevitável mediação da subjetividade do historiador.

Para Dawson, "a objetividade histórica não consiste na eliminação da subjetividade do historiador, mas em seu uso crítico e consciente"[16]. O bom historiador não é aquele que pretende eliminar sua subjetividade – tarefa impossível –, mas aquele que a reconhece, a controla, a submete a

uma disciplina crítica. Esta concepção dawsoniana da objetividade histórica ressoa profundamente com a concepção de Marrou sobre o mesmo tema.

Juan Cruz Cruz, em sua análise da epistemologia da História, enfatiza que "o conhecimento histórico não é um conhecimento por constatação, mas por compreensão"[17]. Isto significa que o historiador não se limita a constatar fatos objetivos; ele busca compreender ações humanas, intenções, significados – realidades que não são acessíveis à mera observação empírica.

Para Cruz Cruz, "a verdade histórica não é a adequação do discurso a um objeto morto, mas a capacidade de fazer reviver, de tornar presente um passado que, de outro modo, permaneceria inerte, insignificante"[18]. Esta concepção da verdade histórica como capacidade de fazer reviver o passado ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Estas análises de Croce, Dawson e Cruz Cruz, embora provenientes de tradições filosóficas distintas, convergem em pontos fundamentais que nos permitem compreender a contradição fundamental da representação histórica não como um defeito acidental, uma imperfeição a ser superada, mas como a própria condição constitutiva do conhecimento histórico, aquilo que lhe confere sua identidade epistemológica peculiar.

A contradição fundamental da representação histórica – a tensão entre a pretensão de verdade e os limites da representação – não é, portanto, um problema a ser resolvido, mas uma tensão a ser habitada conscientemente, uma dialética viva que constitui a própria identidade epistemológica da História. É precisamente esta contradição que nos conduz à dimensão teológica da representação histórica, tema que exploraremos no próximo capítulo.

5. A Dimensão Teológica da Representação Histórica

Após analisarmos a contradição fundamental da representação histórica, chegamos a um ponto crucial de nossa investigação: a dimensão teológica que subjaz ao problema da representação em História. Esta dimensão não é um elemento acidental, uma sobreposição externa à epistemologia histórica, mas emerge como uma resposta necessária à aporia fundamental que identificamos no capítulo anterior. Neste capítulo, exploraremos como a tríade teológica fé-esperança-caridade oferece uma chave hermenêutica para compreender a natureza profunda do conhecimento histórico.

A tríade fé-esperança-caridade, central na teologia cristã desde São Paulo, oferece uma estrutura interpretativa fecunda para compreender a natureza do conhecimento histórico e o problema

da representação. Esta tríade não é aplicada aqui como uma imposição externa, uma analogia forçada, mas emerge da própria análise da estrutura temporal da consciência histórica e de sua relação com o passado, o presente e o futuro.

Como observa Henri Ramière, "a História humana não é compreensível sem referência a uma dimensão transcendente, a um horizonte de sentido que ultrapassa a mera sucessão de eventos"[1]. Esta dimensão transcendente não é necessariamente religiosa em sentido confessional, mas aponta para a necessidade de um horizonte de sentido que integre passado, presente e futuro em uma narrativa coerente, significativa.

Santo Agostinho, em sua reflexão sobre o tempo e a eternidade, oferece uma base filosófica importante para compreender esta dimensão teológica da História. Para Agostinho, "o tempo não é uma realidade objetiva, independente da alma, mas uma distensão da própria alma, uma tensão entre passado, presente e futuro"[2]. Esta concepção agostiniana do tempo como distensão da alma ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

A tríade fé-esperança-caridade corresponde, na estrutura temporal da consciência histórica, à relação com o passado, o futuro e o presente. A fé, como veremos, relaciona-se com o conhecimento do "não mais presente"; a esperança, com o anseio pelo "não acontecido possível e querido"; e a caridade, com o esforço presente de representação, de assimilação do drama histórico.

A fé, no contexto da epistemologia histórica, não se refere primariamente à crença religiosa, mas a uma forma de conhecimento que transcende a experiência imediata, que se relaciona com realidades não diretamente acessíveis à percepção sensível. Como observa Tomás de Aquino, "a fé é o conhecimento de realidades não vistas, não diretamente acessíveis à experiência sensível"[3].

Aplicada ao conhecimento histórico, a fé representa a relação com o passado, com o "não mais presente", com aquilo que já não existe como realidade imediata, mas que continua a existir como memória, como representação, como narrativa. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, realiza um ato de fé histórica: ele crê na realidade de eventos que não pode ver diretamente, que não pode experimentar imediatamente, mas que reconstrói a partir de sinais, de vestígios, de testemunhos.

Esta fé histórica não é credulidade ingênua, aceitação acrítica de qualquer relato sobre o passado, mas confiança fundamentada, baseada em evidências, em testemunhos, em vestígios materiais. Como observa Henri Irénée Marrou, "o conhecimento histórico implica sempre um elemento de confiança, de fé no testemunho, na palavra do outro"[4]. O historiador não pode verificar diretamente os eventos passados; ele depende do testemunho, da palavra daqueles que viveram esses eventos ou que transmitiram sua memória.

Esta dimensão fiducial do conhecimento histórico foi analisada por Gustavo Corção em sua reflexão sobre a natureza da tradição. Para Corção, "a tradição não é mera transmissão mecânica de informações, mas comunicação viva, interpessoal, que implica confiança, fé na palavra do outro"[5]. O historiador, ao trabalhar com fontes, com documentos, com testemunhos, estabelece uma relação de confiança crítica com esses materiais, uma forma de fé histórica que não é cega, mas discernidora.

A fé histórica, portanto, não é oposta à razão crítica, mas complementar a ela. Como observa Olavo de Carvalho, "a fé histórica não é credulidade ingênua, mas confiança fundamentada, baseada em evidências, em testemunhos, em vestígios materiais"[6]. O bom historiador não é aquele que acredita em tudo, nem aquele que duvida de tudo, mas aquele que sabe discernir, que sabe avaliar criticamente os testemunhos, as fontes, os documentos.

A esperança, no contexto da epistemologia histórica, representa a relação com o futuro, com o "não acontecido possível e querido", com aquilo que ainda não existe como realidade presente, mas que é antecipado, desejado, projetado. Como observa Josef Pieper, "a esperança é a virtude que nos orienta para o futuro, para o bem ainda não possuído, mas possível e desejado"[7].

Aplicada ao conhecimento histórico, a esperança representa a dimensão teleológica, a orientação para um fim, para um sentido que transcende a mera sucessão de eventos. O historiador, ao interpretar o passado, não o faz de forma neutra, desinteressada, mas a partir de um horizonte de expectativas, de valores, de projetos que orientam sua compreensão.

Esta dimensão teleológica da História foi analisada por Christopher Dawson em sua reflexão sobre o sentido da história. Para Dawson, "a História não é mera sucessão de eventos sem sentido, mas movimento orientado para um fim, para uma realização que transcende o tempo histórico"[8]. Esta concepção dawsoniana da História como movimento orientado para um fim ressoa profundamente com a concepção cristã da história como história da salvação, como movimento orientado para a realização do Reino de Deus.

Henri Ramière, em sua obra "O Reino de Jesus Cristo na História", desenvolve esta concepção teleológica da História a partir de uma perspectiva explicitamente cristã. Para Ramière, "a História humana só é compreensível à luz de seu fim último, que é a realização do Reino de Deus"[9]. Esta concepção ramièriana da História como história da salvação não implica uma visão determinista, que negaria a liberdade humana, mas uma visão providencialista, que reconhece a ação divina na história sem negar a responsabilidade humana.

A esperança histórica, portanto, não é mera projeção subjetiva, desvinculada de qualquer referência objetiva, mas orientação para um fim, para um sentido que transcende a mera sucessão de eventos. Como observa Martin de Cochem, "a esperança cristã não é otimismo ingênuo, mas

confiança fundamentada na promessa divina, na ação providencial de Deus na história"[10].

A caridade, no contexto da epistemologia histórica, representa a relação com o presente, com o esforço atual de representação, de assimilação do drama histórico. Como observa Santo Agostinho, "a caridade é a virtude que nos une ao outro, que nos faz participar de sua vida, de sua experiência"[11].

Aplicada ao conhecimento histórico, a caridade representa o esforço de compreensão empática, de participação imaginativa na experiência dos homens do passado. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não o faz de forma fria, distante, mas busca compreender, de dentro, a experiência vivida, as motivações, os valores, os sentimentos dos homens do passado.

Esta dimensão empática do conhecimento histórico foi analisada por Marrou em sua reflexão sobre a natureza da compreensão histórica. Para Marrou, "a História não é mero registro de fatos externos, mas compreensão de experiências vividas, de ações significativas, de valores encarnados"[12]. O bom historiador não é aquele que se limita a registrar eventos externos, mas aquele que busca compreender, de dentro, a experiência vivida, as motivações, os valores, os sentimentos dos homens do passado.

Esta compreensão empática não é projeção arbitrária, identificação acrítica com o passado, mas esforço disciplinado, controlado, de participação imaginativa na experiência dos homens do passado. Como observa Juan Cruz Cruz, "a compreensão histórica implica sempre um elemento de empatia, de participação imaginativa na experiência do outro, mas esta empatia deve ser disciplinada, controlada pela crítica das fontes, pela análise rigorosa dos documentos"[13].

A caridade histórica, portanto, não é sentimentalismo vago, emoção descontrolada, mas esforço disciplinado, rigoroso, de compreensão empática, de participação imaginativa na experiência dos homens do passado. Como observa Gustavo Corção, "a caridade histórica não é identificação acrítica com o passado, mas esforço de compreensão que respeita a alteridade, a diferença, a distância temporal"[14].

A dimensão teológica da representação histórica, tal como a desenvolvemos aqui, encontra ressonâncias profundas nas reflexões de pensadores como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Gustavo Corção, Martin de Cochem e Henri Ramière, que, de diferentes perspectivas, abordaram a relação entre teologia e história, entre fé e razão, entre tempo e eternidade.

Santo Agostinho, em sua obra "A Cidade de Deus", desenvolve uma teologia da história que influenciou profundamente o pensamento ocidental. Para Agostinho, "a história humana não é mera sucessão de eventos sem sentido, mas drama significativo que se desenrola entre duas cidades: a cidade terrena, fundada no amor de si até o desprezo de Deus, e a cidade celeste, fundada no amor de

Deus até o desprezo de si"[15]. Esta concepção agostiniana da história como drama entre duas cidades ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Agostinho enfatiza que "a história humana só é compreensível à luz de seu fim último, que é a realização da cidade de Deus"[16]. Esta concepção teleológica da história não implica uma visão determinista, que negaria a liberdade humana, mas uma visão providencialista, que reconhece a ação divina na história sem negar a responsabilidade humana.

Tomás de Aquino, em sua síntese entre fé e razão, oferece uma base filosófica importante para compreender a dimensão teológica da representação histórica. Para Aquino, "a fé não é oposta à razão, mas complementar a ela; a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa"[17]. Esta concepção tomista da relação entre fé e razão nos permite compreender como a dimensão teológica da representação histórica não é uma imposição externa, uma sobreposição arbitrária, mas emerge da própria análise da estrutura temporal da consciência histórica e de sua relação com o passado, o presente e o futuro.

Aquino enfatiza que "o conhecimento humano, mesmo em sua dimensão natural, aponta para além de si mesmo, para uma plenitude que só pode ser alcançada na visão beatífica"[18]. Esta concepção tomista do conhecimento como movimento orientado para uma plenitude transcendente ressoa profundamente com a concepção da História como busca de sentido, como movimento orientado para um fim que transcende o tempo histórico.

Gustavo Corção, em sua reflexão sobre a tradição e a modernidade, oferece uma análise penetrante da dimensão teológica da História. Para Corção, "a tradição não é peso morto do passado, mas presença viva, atuante, que continua a interpelar o presente"[19]. Esta concepção corçãoana da tradição como presença viva ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Corção enfatiza que "a ruptura moderna com a tradição não é libertação, mas empobrecimento, perda de uma dimensão essencial da experiência humana"[20]. Esta crítica corçãoana da modernidade não é rejeição indiscriminada de todo o projeto moderno, mas denúncia de sua pretensão de autonomia absoluta, de sua recusa em reconhecer qualquer instância transcendente, qualquer horizonte de sentido que ultrapasse a imanência histórica.

Martin de Cochem, em sua obra espiritual, oferece uma reflexão profunda sobre a esperança cristã e sua relação com a história. Para Cochem, "a esperança cristã não é fuga do mundo, evasão da história, mas compromisso ativo com a transformação do mundo à luz do Reino de Deus"[21]. Esta concepção cochemiana da esperança como compromisso histórico ressoa profundamente com a

concepção da História como movimento orientado para um fim, para uma realização que transcende o tempo histórico.

Cochem enfatiza que "a esperança cristã não é otimismo ingênuo, mas confiança fundamentada na promessa divina, na ação providencial de Deus na história"[22]. Esta concepção da esperança como confiança fundamentada, não como otimismo ingênuo, nos permite compreender como a dimensão teológica da representação histórica não é fuga da realidade, evasão da história, mas compromisso mais profundo com a verdade histórica em toda sua complexidade.

Henri Ramière, em sua obra "O Reino de Jesus Cristo na História", desenvolve uma teologia da história que busca compreender o sentido providencial dos eventos históricos. Para Ramière, "a história humana, com todas suas luzes e sombras, é o palco onde se desenrola o drama da salvação, o conflito entre o Reino de Deus e o reino do mal"[23]. Esta concepção ramièriana da história como drama da salvação ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Ramière enfatiza que "a ação providencial de Deus na história não elimina a liberdade humana, mas trabalha através dela, respeitando-a e orientando-a para seus fins"[24]. Esta concepção da providência divina como ação que respeita a liberdade humana nos permite compreender como a dimensão teológica da representação histórica não implica determinismo, não nega a contingência e a liberdade que caracterizam a história humana.

Estas contribuições de Agostinho, Aquino, Corção, Cochem e Ramière, embora provenientes de tradições teológicas distintas e separadas por séculos, convergem em pontos fundamentais que nos permitem compreender a dimensão teológica da representação histórica não como uma imposição externa, uma sobreposição arbitrária, mas como uma resposta necessária à aporia fundamental que identificamos no capítulo anterior.

A tríade fé-esperança-caridade emerge, assim, como uma chave hermenêutica fecunda para compreender a natureza profunda do conhecimento histórico e o problema da representação. Esta tríade não resolve a aporia fundamental da representação histórica no sentido de eliminá-la, de superá-la definitivamente, mas a assume, a incorpora em uma visão mais ampla, mais profunda, que reconhece tanto os limites quanto as possibilidades do conhecimento histórico.

No próximo capítulo, exploraremos como esta dimensão teológica da representação histórica se manifesta na concepção da História como perspectiva amorosa, como movimento orientado para um fim que transcende o tempo histórico, mas que se realiza nele e através dele.

Chegamos ao último capítulo de nossa investigação sobre o problema da representação em

História. Após analisarmos a natureza epistemológica da História, o conceito de dramatização, a História como metaxia, a contradição fundamental da representação histórica e sua dimensão teológica, exploraremos agora a concepção da História como perspectiva amorosa, como conhecimento que se constitui fundamentalmente como ato de amor.

A concepção do conhecimento histórico como ato de amor pode parecer, à primeira vista, estranha à tradição epistemológica moderna, que tende a separar rigidamente conhecimento e afeto, razão e emoção. No entanto, esta concepção encontra ressonâncias profundas tanto na tradição filosófica clássica quanto em desenvolvimentos contemporâneos da epistemologia e da hermenêutica.

Santo Agostinho, em sua reflexão sobre o conhecimento, enfatiza que "não se conhece verdadeiramente aquilo que não se ama"[1]. Esta afirmação agostiniana não significa que o conhecimento seja redutível ao afeto, que a verdade seja mera projeção do desejo, mas reconhece que o conhecimento autêntico implica sempre uma dimensão afetiva, uma abertura amorosa ao objeto conhecido.

Aplicada ao conhecimento histórico, esta concepção agostiniana nos permite compreender como o historiador, ao buscar conhecer o passado, não o faz de forma fria, distante, puramente "objetiva", mas com uma abertura amorosa, com um desejo de compreensão que é, em sua essência mais profunda, um ato de amor. Como observa Henri Irénée Marrou, "o conhecimento histórico não é mera constatação de fatos externos, mas encontro entre duas subjetividades, diálogo entre o historiador e os homens do passado"[2].

Este encontro, este diálogo, implica sempre uma dimensão afetiva, uma abertura amorosa ao outro, uma disponibilidade para escutar, para compreender, para participar imaginativamente da experiência do outro. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não o faz como um observador neutro, desinteressado, mas como alguém que busca compreender, de dentro, a experiência vivida, as motivações, os valores, os sentimentos dos homens do passado.

Esta dimensão amorosa do conhecimento histórico não é sentimentalismo vago, emoção descontrolada, mas abertura disciplinada, rigorosa, à alteridade do passado. Como observa Gustavo Corção, "o amor verdadeiro não é fusão indiscriminada, perda de identidade, mas encontro que respeita a alteridade, a diferença, a distância"[3]. O historiador, ao buscar compreender o passado, não se identifica acriticamente com ele, não projeta nele seus próprios desejos e fantasias, mas o aborda com um amor que respeita sua alteridade, sua diferença, sua distância temporal.

A concepção da História como perspectiva amorosa implica uma dimensão teleológica, uma orientação para um fim, para um sentido que transcende a mera sucessão de eventos. O historiador, ao interpretar o passado, não o faz de forma neutra, desinteressada, mas a partir de um horizonte de

expectativas, de valores, de projetos que orientam sua compreensão.

Esta dimensão teleológica da História foi analisada por Christopher Dawson em sua reflexão sobre o sentido da história. Para Dawson, "a História não é mera sucessão de eventos sem sentido, mas movimento orientado para um fim, para uma realização que transcende o tempo histórico"[4]. Esta concepção dawsoniana da História como movimento orientado para um fim ressoa profundamente com a concepção cristã da história como história da salvação, como movimento orientado para a realização do Reino de Deus.

Henri Ramière, em sua obra "O Reino de Jesus Cristo na História", desenvolve esta concepção teleológica da História a partir de uma perspectiva explicitamente cristã. Para Ramière, "a História humana só é compreensível à luz de seu fim último, que é a realização do Reino de Deus"[5]. Esta concepção ramièriana da História como história da salvação não implica uma visão determinista, que negaria a liberdade humana, mas uma visão providencialista, que reconhece a ação divina na história sem negar a responsabilidade humana.

A dimensão teleológica da representação histórica não é, portanto, uma imposição externa, uma sobreposição arbitrária, mas emerge da própria análise da estrutura temporal da consciência histórica e de sua relação com o passado, o presente e o futuro. O historiador, ao interpretar o passado, não o faz como um observador neutro, desinteressado, mas como alguém que busca compreender o sentido, o significado dos eventos históricos à luz de um horizonte de valores, de projetos, de expectativas.

A concepção da História como perspectiva amorosa implica uma relação peculiar com o tempo, em que o futuro emerge como horizonte de sentido para a compreensão do passado. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não o faz apenas a partir do presente, mas também a partir de um horizonte de expectativas, de projetos, de possibilidades futuras que orientam sua compreensão.

Esta relação entre passado, presente e futuro na consciência histórica foi analisada por Santo Agostinho em sua reflexão sobre o tempo. Para Agostinho, "o tempo não é uma realidade objetiva, independente da alma, mas uma distensão da própria alma, uma tensão entre passado, presente e futuro"[6]. Esta concepção agostiniana do tempo como distensão da alma ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Agostinho enfatiza que "o passado existe na alma como memória, o presente como atenção, e o futuro como expectativa"[7]. Esta tríade agostiniana – memória, atenção, expectativa – corresponde, na estrutura temporal da consciência histórica, à relação com o passado, o presente e o futuro. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, mobiliza não apenas sua memória, sua capacidade de recordar, mas também sua expectativa, sua capacidade de antecipar, de projetar possibilidades

futuras.

Esta dimensão prospectiva da consciência histórica foi analisada por Giambattista Vico em sua reflexão sobre a natureza do conhecimento histórico. Para Vico, "a História não é mero registro do passado, mas compreensão do movimento, da dinâmica, do processo que liga passado, presente e futuro"[8]. Esta concepção viquiana da História como compreensão do movimento ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

O futuro emerge, assim, como horizonte de sentido para a compreensão do passado. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não o faz apenas a partir do presente, mas também a partir de um horizonte de expectativas, de projetos, de possibilidades futuras que orientam sua compreensão. Como observa Juan Cruz Cruz, "a História não é mera reconstrução do passado, mas compreensão do movimento, da dinâmica, do processo que liga passado, presente e futuro"[9].

A concepção da História como perspectiva amorosa implica uma estrutura narrativa, uma organização dos eventos históricos em uma trama significativa, em uma história que tem começo, meio e fim. O historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não se limita a registrar eventos isolados, desconexos, mas os organiza em uma narrativa coerente, em uma história que revela um sentido, um significado.

Esta dimensão narrativa da História foi analisada por Benedetto Croce em sua reflexão sobre a natureza do conhecimento histórico. Para Croce, "a História não é crônica, mas drama; não é registro passivo, mas recriação ativa"[10]. Esta concepção crociana da História como drama ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Croce enfatiza que "a narrativa histórica não é mera justaposição de eventos, mas organização significativa, trama que revela um sentido, um significado"[11]. Esta concepção da narrativa histórica como organização significativa nos permite compreender como o historiador, ao interpretar os vestígios do passado, não se limita a registrar eventos isolados, desconexos, mas os organiza em uma história que tem começo, meio e fim.

Esta estrutura narrativa da História não é imposição arbitrária, projeção subjetiva desvinculada de qualquer referência objetiva, mas emerge da própria natureza do tempo humano, da experiência vivida, que não é mera sucessão de instantes isolados, mas fluxo contínuo, movimento orientado, história que se desenrola. Como observa Paul Ricoeur, "o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal"[12].

A História, como narrativa orientada para um fim, não é, portanto, falsificação do passado, imposição arbitrária de um sentido que lhe seria estranho, mas reconhecimento de sua estrutura temporal intrínseca, de sua natureza como processo, como movimento, como história que se desenrola no tempo. O historiador, ao organizar os eventos históricos em uma narrativa coerente, não impõe um sentido externo, arbitrário, mas busca captar o sentido imanente, a lógica interna dos próprios eventos.

A concepção da História como perspectiva amorosa, como narrativa orientada para um fim, encontra ressonâncias profundas nas reflexões de pensadores como Christopher Dawson, Gustavo Corção e Henri Ramière, que, de diferentes perspectivas, abordaram a questão da finalidade da História, do sentido do processo histórico.

Christopher Dawson, em sua obra "Progress and Religion", desenvolve uma reflexão profunda sobre o sentido da história e sua relação com a religião. Para Dawson, "a ideia de progresso, central na consciência histórica moderna, tem suas raízes na concepção cristã da história como movimento orientado para um fim, para uma realização que transcende o tempo histórico"[13]. Esta genealogia dawsoniana da ideia de progresso nos permite compreender como a secularização moderna não rompeu completamente com a estrutura teleológica da consciência histórica cristã, mas a transformou, a reinterpretou em termos imanentes.

Dawson enfatiza que "a História não é mera sucessão de eventos sem sentido, mas movimento orientado para um fim, para uma realização que transcende o tempo histórico"[14]. Esta concepção dawsoniana da História como movimento orientado para um fim ressoa profundamente com a concepção cristã da história como história da salvação, como movimento orientado para a realização do Reino de Deus.

Gustavo Corção, em sua reflexão sobre a tradição e a modernidade, oferece uma análise penetrante da dimensão teleológica da História. Para Corção, "a ruptura moderna com a tradição não é libertação, mas empobrecimento, perda de uma dimensão essencial da experiência humana"[15]. Esta crítica corçãoana da modernidade não é rejeição indiscriminada de todo o projeto moderno, mas denúncia de sua pretensão de autonomia absoluta, de sua recusa em reconhecer qualquer instância transcendente, qualquer horizonte de sentido que ultrapasse a imanência histórica.

Corção enfatiza que "a tradição não é peso morto do passado, mas presença viva, atuante, que continua a interpelar o presente"[16]. Esta concepção corçãoana da tradição como presença viva ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Henri Ramière, em sua obra "O Reino de Jesus Cristo na História", desenvolve uma teologia da

história que busca compreender o sentido providencial dos eventos históricos. Para Ramière, "a história humana, com todas suas luzes e sombras, é o palco onde se desenrola o drama da salvação, o conflito entre o Reino de Deus e o reino do mal"[17]. Esta concepção ramièriana da história como drama da salvação ressoa profundamente com a concepção da História como dramatização, como representação viva, dinâmica, do passado no presente.

Ramière enfatiza que "a ação providencial de Deus na história não elimina a liberdade humana, mas trabalha através dela, respeitando-a e orientando-a para seus fins"[18]. Esta concepção da providência divina como ação que respeita a liberdade humana nos permite compreender como a dimensão teleológica da História não implica determinismo, não nega a contingência e a liberdade que caracterizam a história humana.

Estas perspectivas de Dawson, Corção e Ramière, embora provenientes de tradições intelectuais distintas e separadas por contextos históricos diversos, convergem em pontos fundamentais que nos permitem compreender a História como perspectiva amorosa, como narrativa orientada para um fim, como movimento que busca um sentido, uma realização que transcende a mera sucessão de eventos.

A História, como perspectiva amorosa, não é, portanto, mera reconstrução objetiva, neutra, desinteressada do passado "como realmente aconteceu", mas interpretação comprometida, engajada, que busca compreender o sentido, o significado dos eventos históricos à luz de um horizonte de valores, de projetos, de expectativas. Esta dimensão amorosa, teleológica, narrativa da História não é uma limitação acidental, uma imperfeição a ser superada, mas sua condição constitutiva, aquilo que lhe confere sua identidade epistemológica peculiar.

Ao concluir este capítulo, e com ele nossa investigação sobre o problema da representação em História, podemos afirmar que a História, em sua essência mais profunda, é uma forma de conhecimento que se constitui como ato de amor, como abertura à alteridade do passado, como busca de um sentido que transcende a mera sucessão de eventos, como narrativa que organiza o tempo humano em uma história significativa, orientada para um fim que dá sentido ao todo.

Conclusão

Ao longo deste ensaio, exploramos o problema da representação em História a partir de uma perspectiva que reconhece sua complexidade epistemológica e suas implicações filosóficas e teológicas. Partimos da constatação de que a História, como forma do acontecer na consciência, representa uma espécie de conhecimento que se instala entre a intelecção e a percepção, compartilhando elementos de ambas, mas não se reduzindo a nenhuma delas.

O conceito de "dramatização", que propusemos como chave interpretativa para compreender a natureza peculiar do conhecimento histórico, emergiu como resposta à tensão constitutiva entre o puramente conhecido e o puramente percebido. Pela dramatização, a História se torna "metaxia", habitando conscientemente o espaço intermediário entre diferentes modos de conhecimento, fazendo desta intermediação sua própria identidade epistemológica.

Esta posição intermediária da História não é uma imperfeição a ser superada, mas sua condição constitutiva, aquilo que lhe confere sua identidade própria, irredutível a qualquer outro modo de conhecimento. É precisamente porque a História habita este espaço liminar, esta região fronteiriça entre diferentes polaridades epistemológicas, que ela pode oferecer uma forma de compreensão que não se reduz a nenhum dos extremos, mas os integra em uma síntese original, única.

A contradição fundamental da representação histórica – a aporia de representar o passado através de elementos presentes, de tornar presente aquilo que está essencialmente ausente – não é um problema técnico, metodológico, que poderia ser resolvido com melhores fontes, melhores métodos, melhores teorias. É uma aporia constitutiva, ontológica, que decorre da própria natureza do tempo e da consciência humana. Esta aporia não é um defeito acidental, uma imperfeição a ser superada, mas a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico em sua especificidade.

A dimensão teológica da representação histórica, que exploramos através da tríade fé-esperança-caridade, não é uma imposição externa, uma sobreposição arbitrária, mas emerge da própria análise da estrutura temporal da consciência histórica e de sua relação com o passado, o presente e o futuro. A fé, como conhecimento do "não mais presente"; a esperança, como anseio pelo "não acontecido possível e querido"; e a caridade, como esforço presente de representação, de assimilação do drama histórico – esta tríade oferece uma chave hermenêutica fecunda para compreender a natureza profunda do conhecimento histórico e o problema da representação.

A concepção da História como perspectiva amorosa, que desenvolvemos no último capítulo, integra e sintetiza as reflexões anteriores, apresentando o conhecimento histórico como ato de amor, como abertura à alteridade do passado, como busca de um sentido que transcende a mera sucessão de eventos, como narrativa que organiza o tempo humano em uma história significativa, orientada para um fim que dá sentido ao todo.

Esta concepção da História como perspectiva amorosa não é sentimentalismo vago, emoção descontrolada, mas abertura disciplinada, rigorosa, à alteridade do passado. O historiador, ao buscar compreender o passado, não se identifica acriticamente com ele, não projeta nele seus próprios desejos e fantasias, mas o aborda com um amor que respeita sua alteridade, sua diferença, sua distância temporal.

A História, como perspectiva amorosa, não é, portanto, mera reconstrução objetiva, neutra, desinteressada do passado "como realmente aconteceu", mas interpretação comprometida, engajada, que busca compreender o sentido, o significado dos eventos históricos à luz de um horizonte de valores, de projetos, de expectativas. Esta dimensão amorosa, teleológica, narrativa da História não é uma limitação acidental, uma imperfeição a ser superada, mas sua condição constitutiva, aquilo que lhe confere sua identidade epistemológica peculiar.

Ao concluir esta investigação sobre o problema da representação em História, podemos afirmar que a História, em sua essência mais profunda, é uma forma de conhecimento que se constitui como ato de amor, como abertura à alteridade do passado, como busca de um sentido que transcende a mera sucessão de eventos, como narrativa que organiza o tempo humano em uma história significativa, orientada para um fim que dá sentido ao todo.

Esta concepção da História não resolve a aporia fundamental da representação histórica no sentido de eliminá-la, de superá-la definitivamente, mas a assume, a incorpora em uma visão mais ampla, mais profunda, que reconhece tanto os limites quanto as possibilidades do conhecimento histórico. A História, como dramatização, como metaxia, como perspectiva amorosa, não pretende eliminar a tensão constitutiva entre diferentes polaridades epistemológicas, mas habitá-la conscientemente, fazer dela o próprio espaço do conhecimento histórico.

Em um mundo cada vez mais dominado por visões reducionistas, que tendem a simplificar a complexidade da experiência humana, a concepção da História que desenvolvemos neste ensaio oferece uma alternativa que reconhece e valoriza esta complexidade, que não busca reduzi-la a esquemas simplistas, a dicotomias rígidas, mas a assume em toda sua riqueza, em toda sua profundidade.

A História, como forma do acontecer na consciência, como dramatização, como metaxia, como perspectiva amorosa, convida-nos a uma relação mais rica, mais profunda, mais significativa com o passado, com o tempo, com a memória, com a tradição. Ela nos convida a reconhecer que o conhecimento não é apenas questão de método, de técnica, de procedimento, mas também de abertura, de disponibilidade, de amor à verdade em toda sua complexidade.

Esta concepção da História tem implicações não apenas epistemológicas, mas também éticas, políticas, existenciais. Ela nos convida a uma relação mais responsável, mais consciente, mais comprometida com o passado, com a tradição, com a memória coletiva. Ela nos convida a reconhecer que a História não é apenas objeto de conhecimento, mas também fonte de sentido, de orientação, de identidade.

Em um tempo marcado pela fragmentação, pela dispersão, pela perda de referências, a

concepção da História que desenvolvemos neste ensaio oferece uma possibilidade de reintegração, de reconexão com as fontes de sentido, de orientação, de identidade que a tradição, a memória coletiva, a História nos oferecem.

A História, como perspectiva amorosa, convida-nos a uma relação mais rica, mais profunda, mais significativa com o tempo, com a memória, com a tradição. Ela nos convida a reconhecer que o passado não é um objeto morto, inerte, mas uma presença viva, atuante, que continua a interpelar o presente, a oferecer-lhe possibilidades de sentido, de orientação, de identidade.

Esta concepção da História não é fuga do presente, evasão da realidade contemporânea, mas compromisso mais profundo, mais consciente, mais responsável com os desafios, as questões, os problemas que o presente nos coloca. Ela nos convida a reconhecer que a compreensão do presente, a orientação para o futuro, passam necessariamente pela relação com o passado, com a tradição, com a memória coletiva.

A História, como dramatização, como metaxia, como perspectiva amorosa, oferece- nos, assim, não apenas uma forma de conhecimento, mas também uma forma de sabedoria, de orientação existencial, de compromisso ético com o tempo, com a memória, com a tradição. Ela nos convida a reconhecer que o conhecimento histórico não é apenas questão de método, de técnica, de procedimento, mas também de abertura, de disponibilidade, de amor à verdade em toda sua complexidade.

Esta concepção da História, que desenvolvemos ao longo deste ensaio, não pretende ser a última palavra sobre o tema, mas uma contribuição para o diálogo contínuo, para a reflexão permanente sobre a natureza, o sentido, o valor do conhecimento histórico. Ela se oferece como uma possibilidade de compreensão, como uma perspectiva que busca fazer justiça à complexidade, à riqueza, à profundidade da experiência histórica humana.

Que esta reflexão sobre o problema da representação em História possa contribuir para uma relação mais rica, mais profunda, mais significativa com o passado, com o tempo, com a memória, com a tradição. Que ela possa inspirar não apenas historiadores profissionais, mas todos aqueles que se interessam pela História, pela memória coletiva, pela tradição, a uma compreensão mais ampla, mais profunda, mais significativa do conhecimento histórico e de seu papel na vida humana.

***

Notas e Referências

1: A Natureza Epistemológica da História

1. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 31.

2. Ibid., p. 58.

3. Croce, Benedetto. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari: Laterza, 1917, p. 4.

4. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 65.

5. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 12.

6. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 73.

7. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 27.

8. Carvalho, Olavo de. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2000, p. 245.

9. Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 131.

10. Carvalho, Olavo de. Op. cit., p. 247.

11. Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 42.

12. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 89.

13. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 53.

14. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 85, a. 5.

2. A Dramatização como Elemento Constitutivo da História

1. Croce, Benedetto. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari: Laterza, 1917, p. 31.

2. Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 145.

3. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 92.

4. Maréchal, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, vol. 5, p. 310.

5. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 67.

6. Carvalho, Olavo de. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2000, p. 251.

7. Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, cap. 14.

8. Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 57.

9. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 38.

10. Vico, Giambattista. Op. cit., p. 152.

11. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 42.

12. Maréchal, Joseph. Op. cit., p. 315.

3. A História como Metaxia

1. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 103.

2. Maréchal, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, vol. 5, p. 320.

3. Croce, Benedetto. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari: Laterza, 1917, p. 47.

4. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 12, a. 4.

5. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 4.

6. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 110.

7. Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, cap. 26.

8. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 72.

9. Agostinho, Santo. Op. cit., Livro XI, cap. 20.

10. Ibid., Livro X, cap. 8.

11. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 84, a. 6.

12. Ibid., I, q. 85, a. 5.

13. Maréchal, Joseph. Op. cit., p. 325.

14. Ibid., p. 330.

4. A Contradição Fundamental da Representação Histórica

1. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 115.

2. Croce, Benedetto. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari: Laterza, 1917, p. 51.

3. Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, cap. 14.

4. Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 63.

5. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 78.

6. Carvalho, Olavo de. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2000, p. 257.

7. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 55.

8. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 122.

9. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 2.

10. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 127.

11. Maréchal, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, vol. 5, p. 335.

12. Corção, Gustavo. *A Descoberta do Outro*. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 83.

13. Croce, Benedetto. Op. cit., p. 4.

14. Ibid., p. 58.

15. Dawson, Christopher. Op. cit., p. 82.

16. Ibid., p. 85.

17. Cruz Cruz, Juan. Op. cit., p. 68.

18. Ibid., p. 71.

5. A Dimensão Teológica da Representação Histórica

1. Ramière, Henri. *O Reino de Jesus Cristo na História*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1947, p. 42.

2. Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, cap. 26.

3. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, II-II, q. 4, a. 1.

4. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 135.

5. Corção, Gustavo. *A Descoberta do Outro*. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 91.

6. Carvalho, Olavo de. *O Jardim das Aflições*. Campinas: Vide Editorial, 2000, p. 263.

7. Pieper, Josef. *Sobre a Esperança*. Lisboa: Rei dos Livros, 1989, p. 37.

8. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 92.

9. Ramière, Henri. Op. cit., p. 48.

10. Cochem, Martin de. *A Vida de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1960, p. 15.

11. Agostinho, Santo. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002, Livro I, cap. 35.

12. Marrou, Henri Irénée. Op. cit., p. 142.

13. Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 76.

14. Corção, Gustavo. Op. cit., p. 97.

15. Agostinho, Santo. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, Livro XIV, cap. 28.

16. Ibid., Livro XX, cap. 2.

17. Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

18. Ibid., I, q. 12, a. 1.

19. Corção, Gustavo. *Dois Amores, Duas Cidades*. Rio de Janeiro: Agir, 1967, p. 53.

20. Ibid., p. 58.

21. Cochem, Martin de. Op. cit., p. 21.

22. Ibid., p. 25.

23. Ramière, Henri. Op. cit., p. 54.

24. Ibid., p. 59.

6. A História como Perspectiva Amorosa

1. Agostinho, Santo. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002, Livro I, cap. 37.

2. Marrou, Henri Irénée. *Do Conhecimento Histórico*. São Paulo: Martins Fontes, 1975, p. 148.

3. Corção, Gustavo. *A Descoberta do Outro*. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 103.

4. Dawson, Christopher. *Progress and Religion*. Washington: Catholic University of America Press, 2001, p. 98.

5. Ramière, Henri. *O Reino de Jesus Cristo na História*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1947, p. 65.

6. Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, Livro XI, cap. 26.

7. Ibid., Livro XI, cap. 28.

8. Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 168.

9. Cruz Cruz, Juan. *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 82.

10. Croce, Benedetto. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari: Laterza, 1917, p. 62.

11. Ibid., p. 65.

12. Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papirus, 1994, tomo I, p. 85.

13. Dawson, Christopher. Op. cit., p. 103.

14. Ibid., p. 107.

15. Corção, Gustavo. *Dois Amores, Duas Cidades*. Rio de Janeiro: Agir, 1967, p. 64.

16. Ibid., p. 68.

17. Ramière, Henri. Op. cit., p. 71.

18. Ibid., p. 75.

A Essência do Tempo e a Crise da Identidade Humana

O tempo, em sua essência mais profunda, é uma realidade que transcende a mera sucessão de instantes cronológicos. Ele é a própria medida da existência em sua relação intrínseca com a consciência humana. Sem a atenção e a percepção de uma consciência, o que concebemos como tempo seria, em sua forma mais bruta, apenas pura extensividade matemática, uma continuidade indiferenciada de eventos. O salto qualitativo que transforma essa extensão em *tempo* – em algo significativo e estruturante – é dado no momento em que a consciência percebe, dentro dessa continuidade, os hiatos e as conexões, as rupturas e as concatenações, em vista de outras realidades. Somente assim formam-se blocos concisos de razão, pelos quais as próprias medidas deixam de ser meros segmentos de um movimento e se tornam ideias refinadas de acontecimentos ordenados: o tempo.

Essa compreensão do tempo não se restringe às concepções filosóficas milenares ou às alegorias mecânicas de uma ciência ainda em desenvolvimento. Pelo contrário, ela se refere à apreensão inalienável do sentimento histórico que permeia todas as esferas da vida humana. A tendência intrínseca do ser humano à apreensão do real, sempre e indefinidamente, manifesta-se de forma dramática e representativa, no intuito constante de captar a identidade dos entes. O tempo, então, não é um pano de fundo neutro para a existência; ele é um elemento ativo na construção da nossa própria identidade, portanto, do que somos e do que nos tornamos.

No entanto, a modernidade, com uma recente ênfase na secularização e na fragmentação do conhecimento em estoques distantes, tem levado a uma perversão da natureza do tempo. Ao desvincular intelectualmente o tempo de seu significado mais profundo e de sua finalidade última, a mundo contemporâneo corre o risco de perder a bússola que orienta a vida humana. Por tal caso, discutiremos a questão do tempo como *estrutura fundamental da identidade humana*, desenvolvendo o tema em três eixos fundamentais: *A natureza do tempo segundo a Doutrina Católica*; *o significado da vida humana enquanto representação histórica derivada da noção de tempo*; e *a perversão da concepção de tempo ao se perder o verdadeiro significado da vida.*

Investigaremos como a desconexão do tempo de sua finalidade última, conforme ensinado, por exemplo, pela doutrina dos novíssimos (morte, juízo, purgatório, céu/inferno) leva a uma distorção da identidade humana.

Ao final, esperamos demonstrar que a recuperação de uma compreensão mais integral do

tempo, que abranja suas dimensões histórica, teológica e escatológica, é essencial para a restauração e formação da identidade humana em sua plenitude.

A Natureza do Tempo Segundo a Doutrina Católica: A Concepção Agostiniana e Henri Irénée Marrou

A doutrina católica, ao longo de sua história, desenvolveu uma compreensão profunda e multifacetada do tempo que transcende a mera dimensão cronológica, se enraizando em uma abrangente visão teológica que envolve as ideias de *criação*, *providência divina* e *destino humano*. No cerne dessa compreensão, destaca-se a figura de **Santo Agostinho de Hipona** (354-430 d.C.), cujas reflexões sobre o tempo, expostas principalmente em suas *Confissões*, revolucionaram o pensamento ocidental e continuam a ser uma fonte inesgotável de inspiração e debate. **Henri Irénée Marrou** (1904-1977), historiador francês e um dos maiores especialistas na obra agostiniana, dedicou grande parte de sua vida a elucidar e contextualizar a concepção agostiniana de tempo e história, tornando-se uma referência indispensável para a compreensão desse primeiro eixo.

Antes de Agostinho, o pensamento grego, que tanto influenciou a filosofia ocidental, concebia o tempo de forma predominantemente cíclica. Para Platão e Aristóteles, o tempo era visto como um movimento circular, uma repetição eterna de ciclos cósmicos onde os eventos se repetiam *ad infinitum*. Essa visão cíclica, embora oferecesse um senso de ordem e previsibilidade, tendia a esvaziar a história de seu significado único e de sua direcionalidade. Se tudo se repete, a novidade e a singularidade dos acontecimentos perdem sua relevância, e a própria vida humana se torna parte de uma eterna revolução sem termo ou propósito final.

Influenciado pela revelação cristã, Agostinho rompeu radicalmente com essa concepção cíclica. Para ele, o tempo não é uma entidade extramundana e independente, muito menos um movimento circular cego e desprovido de objetivo. O tempo é uma criação de Deus, que o criou *com* o mundo, e não *no* mundo. Essa distinção é crucial: se Deus criou o tempo, Ele está fora do tempo - sendo Ele mesmo a eternidade. A eternidade divina não é um tempo infinitamente longo, nem a mera ausência deste, mas a própria transcendência em presente perpétuo e imutável. Essa perspectiva confere ao tempo uma linearidade e uma direcionalidade que devem desenbocar em seu príncipio e termo, pois ele tem um começo (a Criação) e um fim (o Juízo Final e a consumação dos tempos).

Mas a grande inovação de Agostinho reside em sua famosa reflexão sobre a natureza subjetiva do tempo. Em suas *Confissões*, ele questiona: "*O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo*

pergunta, eu sei; se o quiser explicar a quem me pergunta, não sei" [1]. Agostinho conclui que o tempo não existe objetivamente como passado, presente e futuro. O passado não é mais, o futuro ainda não é, e o presente é um instante fugaz que mal se pode apreender. Onde, então, reside o tempo? Agostinho propõe que o tempo existe na alma humana, na "distensão da alma" (*distentio animi*). O passado existe na memória, o futuro na expectativa, e o presente na atenção. É na consciência humana que o tempo se manifesta e adquire sentido. O tempo é, portanto, uma medida da alma, uma dimensão interior da experiência humana em vista de se autoidentificar em Deus.

Essa subjetividade do tempo agostiniana não o torna menos real, mas o enraíza na experiência criatural como palco da história da salvação, onde Deus age e o homem responde em cada momento único e irrepetível, carregado de significado, pois é nele que a vontade divina se manifesta e a liberdade humana se exerce – e a identidade se torna possível. A história não é um caos de eventos aleatórios, mas um drama providencial enredado e de propósito definido, que culminará na consumação da Cidade de Deus.

Henri Irénée Marrou, em sua obra *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez Saint Augustin* (A Ambivalência do Tempo da História em Santo Agostinho) e em outros estudos, aprofundou a compreensão da concepção agostiniana de tempo e história. Marrou destacou que, para Agostinho, a história não é apenas uma sucessão de eventos, mas o desenrolar de um plano divino, a realização da vontade de Deus através da experiencia humana no tempo. A história é linear, progressiva e teleológica, ou seja, orientada para um fim último, porém, não limitada a esta linearidade devido ao fato de que sua ordenação, seu sentido e razão estão relacionados à uma realização transcendente.

Marrou enfatiza que a história, na visão agostiniana, é o campo de batalha entre duas cidades: a Cidade Terrena (*civitas terrena*), marcada pelo amor-próprio e pela busca dos bens temporais, e a Cidade de Deus (*civitas Dei*), fundada no amor a Deus e orientada para a eternidade. A história é o cenário onde o drama se desenrola, onde as duas cidades se entrelaçam e se confrontam - e onde o homem, em sua liberdade, escolhe a qual delas pertencer. Tal perspectiva confere à história um significado moral e espiritual profundo, pois cada ação humana, cada evento, contribui para o avanço ou o retrocesso de uma dessas cidades, a nível individual ou coletivo.

Para Marrou, a concepção agostiniana de história é fundamentalmente otimista, apesar das vicissitudes e dos sofrimentos do tempo presente. O otimismo reside na certeza da providência divina e na convicção de que, no final dos tempos, a Cidade de Deus triunfará. Isto caracteriza o teor de predestinação à história, não como ciclo sem sentido, nem como

progresso indefinido, mas como jornada dotada de destino certo, guiada pela mão de Deus. Essa visão linear, teleológica e vertical da história, defendida por Agostinho e elucidada por Marrou, foi crucial para a formação da mentalidade ocidental, influenciando não apenas a teologia, mas também a filosofia da história, a política e a própria concepção de progresso.

Marrou também ressalta a importância da memória para Agostinho. Se o tempo existe na alma como *memória*, *atenção* e *expectativa*, a potência da memória não é apenas a capacidade de registrar e recordar o passado, mas a de ser elemento ativo para a apreensão do presente e projeção do futuro. A memória histórica, nesse sentido, é vital para a compreensão do plano divino e para a orientação da conduta humana, pois, é ao recordar os feitos de Deus na história e as lições do passado derivados dele que o homem se prepara para o futuro corretamente, se alinhando com a vontade divina.

Em suma, a visão agostiniana e sua interpretação feita por Marrou, oferece uma compreensão do tempo que é intrinsecamente ligada à fé, à providência divina e ao destino escatológico do homem. O tempo é linear, criado por Deus, subjetivamente experimentado na alma e teleologicamente orientado para a consumação final. Essa compreensão serve não só como base para o entendimento do significado último da vida humana como dependente de uma correta representação histórica, o que será explorado no próximo eixo, mas como princípio mesmo de identificação por intermédio do tempo e para além dele.

O Significado da Vida Humana Enquanto Representação Histórica Derivada da Noção de Tempo

Se o tempo, conforme a concepção agostiniana, é linear, teleológico e experimentado na "distensão da alma", a vida humana adquire um significado profundo como representação histórica da verdade. Cada indivíduo, em sua existência temporal, não é um mero espectador passivo de eventos, mas um ator ativo em um drama cósmico cujo enredo é transcendente, por ser tecido pela providência divina e pela liberdade humana. A noção de tempo, portanto, não apenas estrutura a história universal, mas também confere sentido à biografia individual, transformando a vida imediata em uma narrativa significativa, com começo, meio e fim, orientada para um propósito.

A vida humana, vista sob a ótica da história, é uma sucessão de escolhas, experiências e transformações que se desenrolam no tempo. Essa sucessão não é aleatória; ela forma uma narrativa coerente, um "enredo" pessoal que se insere no grande "enredo" da história da salvação. A consciência do tempo, com suas dimensões de passado (memória), presente (atenção) e futuro (expectativa), permite ao ser humano construir sua identidade perene – e não apenas uma

identidade funcionalmente limitada aos caracteres contextuais presentes. A memória do que fomos e do que fizemos, a atenção ao que somos e ao que fazemos, e a expectativa do que seremos e do que faremos, são os pilares sobre os quais a identidade pessoal superior é edificada. Essa identidade não é estática, mas dinâmica, em constante formação e redefinição ao longo da atividade temporal.

Isto posto, podemos afirmar que a vida humana é um tempo de prova e de mérito. Cada momento é uma oportunidade para o exercício da liberdade e para a resposta ao chamado divino. As ações humanas, sejam elas virtuosas ou pecaminosas, têm consequências não apenas no plano temporal, mas também no plano eterno. A história individual, assim, se configura como um reflexo da história universal, onde a luta entre o bem e o mal, entre a Cidade Terrena e a Cidade de Deus, se manifesta na alma de cada homem concreto. A vida histórica é, portanto, uma representação dramática num palco onde a alma se prepara para seu destino final, com plena e intransferível responsabilidade.

A linearidade do tempo, com seu caráter irreversível, confere à vida humana uma responsabilidade intrínseca. Cada escolha, uma vez feita, não pode ser desfeita. O passado, embora possa ser redimido, não pode ser alterado. O futuro, embora incerto, é moldado pelas ações do presente. Essa consciência da irreversibilidade do tempo e da singularidade de cada momento impõe ao homem a necessidade de sempre agir com discernimento e propósito, como se cada ato fosse o derradeiro. A vida não é um ensaio; é a própria representação - e cada ato tem um peso e um significado.

Essa responsabilidade histórica do indivíduo é amplificada pela noção de providência divina. Se Deus guia a história e tem um plano para cada um de seus filhos, então a vida de cada homem adquire um significado particular dentro desse plano maior. A história pessoal não é um acidente, mas parte de um desígnio divino para o real. Essa perspectiva, longe de anular a liberdade humana, a eleva, pois a resposta do homem ao chamado divino é um ato de livre-arbítrio que determina seu destino eterno e o rastro posterior para o destino alheio. A vida, nesse sentido, é uma vocação, um chamado a participar ativamente na construção do Reino de Deus no tempo.

A compreensão do sentido da história, na genuína visão cristã, está intrinsecamente ligada ao sentido da vida humana. Se a história universal é teleológica, orientada para a consumação final na Cidade de Deus, a vida individual também o é, por óbvio. O propósito da existência humana não se esgota nos bens temporais ou nas realizações mundanas; ele se encontra na busca da união com Deus por meio desta preparação para a vida eterna que denominamos *história*. Esta, portanto, não pode ser um fim em si mesma, mas um meio, um *entre* (metaxia) para a realização desse propósito transcendente.

Essa perspectiva confere à vida humana um significado inquebrantável, imune a qualquer ideologia reversa, já que encara a morte não como fim absoluto, mas como uma passagem para a eternidade. O tempo presente, com suas alegrias e sofrimentos, suas vitórias e derrotas, adquire um valor inestimável, pois é nele que se decide o destino eterno da alma. A vida é uma jornada, uma peregrinação em direção à pátria celeste, e cada passo, cada experiência, cada encontro, é uma oportunidade para crescer em santidade e se aproximar de Deus.

Em suma, o destino da vida humana é em grande parte dependente de uma representação histórica ideal: aquela que é carregada de significado e responsabilidade, pois cada indivíduo é um ator em um drama divino cuja performance no tempo determinará seu destino – e até o de outros - na eternidade. Essa compreensão do significado da vida histórica é fundamental para evitar seu grande mal: a perversão do tempo, tema que será abordado no próximo eixo.

A Perversão da Natureza do Tempo Pela Perda do Sentido dos Novíssimos

A compreensão do tempo, em sua plenitude e finalidade, é intrinsecamente ligada à percepção do verdadeiro significado da vida humana. Quando essa percepção se distorce ou se perde, a própria natureza do tempo é pervertida, resultando em uma existência sem rumo, desprovida de propósito transcendente e entrópicamente dissolvente. A doutrina católica oferece um antídoto contra a doença do tempo, uma bússola para a navegação existencial: a reflexão sobre os *Novíssimos* (Morte, Juízo, Purgatório, Céu e Inferno). A perda da consciência desses fins últimos é a raiz da perversão do tempo na modernidade.

A sociedade contemporânea, marcada por um secularismo crescente e por uma ênfase excessiva no imediato e no material, tem relegado os Novíssimos a um plano secundário, quando não ignorado por completo. A *Morte*, antes compreendida pelas sociedades em geral como uma passagem para a eternidade, é agora frequentemente tratada como um tabu, um evento a ser evitado ou medicalizado (ou até superado pela ciência), desprovido de seu significado espiritual. O *Juízo*, a prestação de contas final, é substituído por uma ética relativista que nega a existência de verdades absolutas e de um critério objetivo para o bem e o mal. O *Purgatório*, o *Céu* e o *Inferno*, antes realidades que impulsionavam a vida moral e espiritual, são agora considerados meras construções mitológicas ou psicológicas, sem impacto na conduta presente.

Essa perda e decréscimo de consciência tem consequências profundas não só para o conceito, mas para a própria natureza do tempo. Se não há um fim último, se a vida se esgota no aqui e agora, o tempo se torna um fluxo sem direção, uma sucessão de instantes vazios de

significado transcendente – ele de fato se torna isso! Haja vista a linearidade do tempo, que para Agostinho era o palco da providência divina e da história da salvação, transformando-se nos ultimos séculos, ainda mais agora, em uma corrida frenética em busca de prazeres efêmeros, de acumulação material ou de uma autossatisfação que nunca se completa. O futuro, antes a expectativa da consumação, tornando-se dia após dia uma projeção de desejos imediatos ou uma fonte de ansiedade, desprovido de uma esperança sólida e duradoura. Esses são os efeitos reais não só em termos de compreensão humana, mas também, em termos de cenário concreto da realidade entorno.

Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), teólogo dominicano e um dos maiores expoentes do tomismo do século XX, dedicou sua vida a sistematizar e aprofundar a doutrina católica, com uma atenção especial à questão dos fins últimos do homem. Em sua obra *O Homem Eterno* [2], Garrigou-Lagrange aborda de forma exaustiva os Novíssimos, demonstrando a centralidade desses conceitos para a compreensão da natureza humana e de seu destino. Para ele, a vida terrena é um tempo de peregrinação, uma preparação para a eternidade, e a consciência dessa finalidade é o que confere sentido e valor a cada momento.

Garrigou-Lagrange enfatiza que a alma humana é imortal e que foi criada para um fim sobrenatural: a visão beatífica de Deus. A vida presente (a história corrente), portanto, não é um fim em si mesma, mas um meio para alcançar esse fim. A morte não é o aniquilamento, mas a separação da alma do corpo (a história formada), um evento que sela o destino eterno do indivíduo. O Juízo Particular, que ocorre imediatamente após a morte, é o momento em que a alma é confrontada com suas escolhas e ações (a história revisitada), e seu destino é determinado em relação à sua união ou separação de Deus.

O Purgatório, para Garrigou-Lagrange, é a purificação final para aqueles que morrem em estado de graça (a história em suspensão), mas que ainda precisam expiar suas faltas e imperfeições antes de entrar na glória do Céu. O Céu é a união plena e perfeita com Deus (a história sintética), a felicidade eterna e a consumação de todos os desejos. O Inferno, por sua vez, é a separação eterna de Deus (a história antitética), a consequência da rejeição deliberada e persistente de Sua graça. Esses Novíssimos não são meras ameaças ou promessas, mas realidades intrínsecas à natureza do homem e à justiça divina.

A perda da consciência dos Novíssimos, conforme a concepção de Garrigou, acreditamos, leva a uma perversão radical do tempo e, consequentemente, a uma profunda alienação humana. Se o homem não reconhece seu fim último, ele se torna um ser sem propósito, vagando em um tempo que não o leva a lugar nenhum, aberto a toda e qualquer ação desprovida de valor moral, desposado de qualquer senso de responsabilidade. A busca desenfreada por bens materiais, por

poder, por reconhecimento social, torna-se um fim em si mesma, gerando uma insatisfação crônica e um vazio existencial reproducente. O tempo, que deveria ser um instrumento para a valorização moral e para a autoidentificação em Deus, transforma-se em um fardo matematizável, uma sucessão de momentos fragmentados a serem preenchidos com distrações e fugas.

Essa perversão do tempo manifesta-se em diversas patologias sociais e individuais: o consumismo desenfreado, a busca incessante por novidades, a incapacidade de lidar com o sofrimento e a finitude, a proliferação de vícios e dependências, a crise de sentido, a desesperança e, máximamente, à ideologias políticas mais perversas. O homem moderno, ao se desconectar da função do tempo como condutor qualitativo de seu destino eterno, perde a capacidade de viver moralmente o presente e de projetar um futuro onde a esperança não seja uma utopia irrealizável. O tempo se torna um inimigo, um fardo extenso, lembrete constante da finitude e da ausência de um propósito transcendente.

A recuperação do sentido do tempo, portanto, passa necessariamente pela redescoberta de uma doutrina que revele esta natureza final do homem. Ao reconhecer que a vida terrena é uma preparação para a eternidade, o homem pode reorientar suas escolhas e ações, conferindo-lhes um significado que abranja o imediato. A Morte, então, deixa de ser um fim assustador e se torna uma porta para a vida eterna. O Juízo, uma necessidade de prestação moral para a união com Deus. O Purgatório, um expediente de amor e misericórdia em vista do objetivo último - O Céu -, a pátria definitiva. E o Inferno, um alerta para a seriedade da liberdade humana.

Essa redescoberta não implica em uma fuga do mundo ou em uma negação do valor do tempo presente. Pelo contrário, ela tende a elevar o valor moral de cada ato, de cada momento, pois cada instante é uma oportunidade para alcançar a realização, para a auto identificação com Deus – e, consequentemente, com o próximo – contribuindo assim para a construção da Cidade de Deus, já aqui na terra. O tempo, assim, é redimido de sua perversão e recupera sua verdadeira natureza: um dom divino, um caminho para a eternidade, e o palco da realização plena da identidade humana.

A Restauração da Identidade Humana através da Recuperação do Sentido do Tempo

Ao longo deste estudo, exploramos a questão do tempo como estrutura fundamental da identidade humana através de três eixos interconectados: a natureza do tempo segundo a doutrina católica, o significado da vida humana enquanto representação histórica derivada da noção de tempo, e a perversão da natureza do tempo ao se perder o verdadeiro significado da vida humana proposto pela doutrina católica dos novíssimos. Cada um desses eixos revelou

aspectos cruciais da relação entre tempo, identidade e finalidade humana, demonstrando que a compreensão adequada do tempo é indispensável para uma existência plena e significativa.

O primeiro eixo, fundamentado na concepção agostiniana e nas análises de Henri Irénée Marrou, estabeleceu que o tempo não é uma entidade neutra ou meramente cronológica, mas uma criação divina experimentada na "distensão da alma". A revolução agostiniana rompeu com a visão cíclica grega, introduzindo uma compreensão linear e teleológica do tempo, onde cada momento é único, irrepetível e carregado de significado providencial. A história, nessa perspectiva, não é um caos de eventos aleatórios, mas um drama divino onde se desenrola a luta entre a Cidade Terrena e a Cidade de Deus. Essa visão confere ao tempo uma dignidade e uma finalidade que transcendem a mera sucessão de instantes.

O segundo eixo demonstrou como essa compreensão do tempo se traduz na vida individual. Cada ser humano, em sua existência temporal, torna-se um ator ativo em uma representação histórica, onde suas escolhas e ações adquirem um peso eterno. A vida não é um mero acidente biológico, mas uma vocação, um chamado a participar na construção do Reino de Deus no tempo. A responsabilidade histórica do indivíduo é amplificada pela consciência de que cada momento é uma oportunidade para o exercício da liberdade e para a resposta ao chamado divino. A identidade pessoal, assim, é construída na intersecção entre a memória do passado, a atenção ao presente e a expectativa do futuro, sempre orientada para um propósito transcendente.

O terceiro eixo, apoiado nas reflexões de Garrigou-Lagrange sobre os novíssimos, revelou as consequências devastadoras da perda da consciência dos fins últimos. Quando o homem se desconecta de seu destino eterno, o tempo se perverte, transformando-se em um fluxo sem direção, uma sucessão de instantes vazios de significado transcendente. A modernidade secularizada, ao relegar os novíssimos ao esquecimento, criou uma crise existencial profunda, manifestada em diversas patologias sociais e individuais. A recuperação do sentido do tempo, portanto, passa necessariamente pela redescoberta da doutrina dos novíssimos e da natureza final do homem.

A análise desses três eixos revela que a perversão do tempo não é apenas um problema filosófico ou teológico abstrato, mas uma crise existencial concreta que afeta profundamente a identidade humana. A sociedade contemporânea, ao se desconectar de suas raízes espirituais e de sua finalidade transcendente, criou um vazio de sentido que se manifesta em múltiplas formas: a busca desenfreada por prazeres efêmeros, a ansiedade crônica diante do futuro, a incapacidade de lidar com o sofrimento e a finitude, a proliferação de vícios e dependências, e a desesperança diante da aparente ausência de um propósito maior.

Essa crise não pode ser resolvida através de soluções meramente técnicas ou políticas. Ela exige uma recuperação da dimensão espiritual e transcendente da existência humana. A redescoberta da doutrina católica sobre o tempo e os novíssimos oferece um caminho para essa recuperação. Ao reconhecer que o tempo é uma criação divina, que a vida é uma preparação para a eternidade, e que cada momento é uma oportunidade para crescer em santidade, o homem pode reorientar sua existência e recuperar o sentido de sua identidade.

A recuperação do sentido do tempo tem implicações práticas profundas para a vida contemporânea. Em primeiro lugar, ela transforma a percepção da morte. Ao invés de ser vista como um fim assustador, a morte se torna uma passagem para a vida eterna, conferindo à vida presente um valor inestimável. Cada momento se torna precioso, pois é nele que se decide o destino eterno da alma.

Em segundo lugar, ela reorienta as prioridades existenciais. A busca desenfreada por bens materiais, por poder ou por reconhecimento social perde sua centralidade, sendo substituída pela busca da santidade e da união com Deus. Isso não implica em uma negação do valor dos bens temporais, mas em sua subordinação a um bem maior.

Em terceiro lugar, ela confere um novo significado ao sofrimento. O sofrimento, ao invés de ser visto como um mal absoluto a ser evitado a qualquer custo, é compreendido como uma participação na paixão de Cristo e como uma oportunidade para a purificação e o crescimento espiritual.

Em quarto lugar, ela promove uma visão mais profunda da responsabilidade social. Se cada indivíduo é um ator em um drama divino, suas ações têm consequências não apenas para si mesmo, mas para toda a humanidade. A construção de uma sociedade mais justa e fraterna torna-se, assim, uma exigência moral e espiritual.

A restauração da identidade humana através da recuperação do sentido do tempo não é um processo simples ou automático. Ela exige um esforço consciente e contínuo de conversão, tanto individual quanto coletiva. Em nível individual, isso implica em uma redescoberta da vida espiritual, da oração, da contemplação e da prática das virtudes. Em nível coletivo, isso exige uma renovação da cultura, da educação e das instituições sociais, de modo a promover uma visão mais integral da pessoa humana e de seu destino.

A Igreja Católica, como depositária da revelação divina e da tradição apostólica, tem um papel fundamental nesse processo de restauração. Através de sua doutrina, de sua liturgia e de sua pastoral, ela pode ajudar os homens de hoje a redescobrir o verdadeiro sentido do tempo e da existência humana. A pregação dos novíssimos, longe de ser uma ameaça ou um anacronismo, é

uma necessidade urgente para a recuperação da identidade humana em sua plenitude.

A perversão do tempo é, em última análise, uma perversão da própria natureza humana. Ao se desconectar de sua finalidade transcendente, o homem perde não apenas o sentido de sua existência, mas também a capacidade de viver plenamente o presente e de projetar um futuro com esperança. A recuperação do sentido do tempo, fundamentada na doutrina católica e nas reflexões de grandes pensadores como Santo Agostinho, Henri Irénée Marrou e Garrigou-Lagrange, oferece um caminho para a restauração da identidade humana.

Esse caminho não é fácil, pois exige uma conversão profunda e uma ruptura com os valores dominantes da modernidade secularizada. Mas é um caminho necessário, pois sem ele, o homem permanecerá perdido em um tempo sem sentido, vagando em uma existência vazia de propósito e de esperança. A redescoberta da doutrina dos novíssimos e da natureza final do homem é, portanto, não apenas uma questão teológica, mas uma exigência existencial para todos aqueles que buscam uma vida plena e significativa.

O tempo, quando compreendido em sua verdadeira natureza, não é um inimigo a ser vencido ou um fardo a ser suportado, mas um dom divino a ser acolhido com gratidão e vivido com propósito. É nessa compreensão que reside a chave para a restauração da identidade humana e para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e orientada para o bem comum. A perversão do tempo pode ser superada, mas isso exige coragem, fé e uma firme determinação de buscar a verdade, mesmo quando ela desafia os pressupostos dominantes de nossa época.

***

Notas

[1] Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XI, capítulo 14. A famosa reflexão agostiniana sobre a natureza do tempo encontra-se nas *Confissões*, onde ele explora a questão da "distensão da alma" (*distentio animi*) como a sede do tempo. Agostinho argumenta que o tempo não existe objetivamente como passado, presente e futuro, mas reside na consciência humana: o passado na memória, o presente na atenção, e o futuro na expectativa. Esta concepção revolucionou o pensamento ocidental sobre a temporalidade e influenciou profundamente a filosofia e a teologia posteriores.

[2] Reginald Garrigou-Lagrange, *O Homem e a Eternidade* (São Paulo: Ecclesiae, 2019). Esta obra é um tratado *De Novissimis*, ou seja, sobre os fins últimos do homem. Garrigou-Lagrange aborda de forma sistemática e profunda os quatro novíssimos: morte, juízo, purgatório/inferno e céu. O autor demonstra como a consciência desses fins últimos é fundamental para a compreensão da natureza humana e para a orientação da vida moral e espiritual. A obra é considerada um dos mais importantes tratados de escatologia católica do século XX.

[3] Henri Irénée Marrou, *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1950). Nesta obra, Marrou analisa a concepção agostiniana de tempo e história, destacando a tensão entre o tempo linear da história da salvação e a experiência subjetiva do tempo na alma humana. Marrou demonstra como Agostinho superou a visão cíclica grega do tempo, introduzindo uma perspectiva linear e teleológica que influenciou profundamente a mentalidade ocidental.

[4] Henri Irénée Marrou, *Théologie de l'Histoire* (Paris: Seuil, 1968). Nesta obra, Marrou desenvolve uma teologia da história baseada na concepção agostiniana, explorando como a providência divina se manifesta no desenrolar dos eventos históricos. O autor analisa a tensão entre a Cidade Terrena e a Cidade de Deus, mostrando como a história é o palco onde essas duas cidades se entrelaçam e se confrontam.

[5] Santo Agostinho, *A Cidade de Deus* (Petrópolis: Vozes, 2012). Esta obra monumental de Agostinho apresenta sua filosofia da história e sua visão da relação entre o temporal e o eterno. A distinção entre a Cidade Terrena (*civitas terrena*) e a Cidade de Deus (*civitas Dei*) é fundamental para a compreensão agostiniana da história como um drama providencial orientado para um fim último.

[6] Reginald Garrigou-Lagrange, *Deus: Sua Existência e Sua Natureza* (São Paulo:

Ecclesiae, 2018). Nesta obra, Garrigou-Lagrange desenvolve uma síntese da teologia natural tomista, demonstrando a existência de Deus e explorando Seus atributos. A obra é fundamental para a compreensão da metafísica que subjaz à doutrina dos novíssimos e à natureza final do homem.

[7] Jacques Maritain, *Introdução à Filosofia* (Rio de Janeiro: Agir, 1963). Maritain, discípulo de Garrigou-Lagrange, oferece uma introdução acessível à filosofia tomista, incluindo reflexões sobre o tempo, a eternidade e a natureza humana. Sua obra complementa as reflexões de Garrigou-Lagrange sobre os fins últimos do homem.

[8] Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média* (São Paulo: Martins Fontes, 2001). Gilson oferece uma análise magistral do desenvolvimento da filosofia medieval, incluindo um estudo detalhado da concepção agostiniana do tempo e sua influência no pensamento posterior. A obra é essencial para a compreensão do contexto histórico e filosófico das reflexões sobre o tempo na tradição católica.

[9] Jean Daniélou, *Ensaio sobre o Mistério da História* (São Paulo: Herder, 1963). Daniélou, teólogo e historiador, explora a dimensão mistérica da história na perspectiva cristã, analisando como os eventos temporais adquirem um significado transcendente à luz da revelação. Sua obra complementa as reflexões de Marrou sobre a teologia da história.

[10] Romano Guardini, *O Fim dos Tempos Modernos* (São Paulo: Duas Cidades, 1963). Guardini oferece uma análise crítica da modernidade e de sua relação com o tempo, explorando como a perda da dimensão transcendente levou a uma crise existencial profunda. Sua obra é relevante para a compreensão da perversão do tempo na sociedade contemporânea.

Referências

- Agostinho, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.
- Agostinho, Santo. *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *O Homem e a Eternidade*. Tradução de José Eduardo de Oliveira e Castro. São Paulo: Ecclesiae, 2019.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Deus: Sua Existência e Sua Natureza*. Tradução de

Permanência. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

Fontes Secundárias:

- Daniélou, Jean. *Ensaio sobre o Mistério da História*. Tradução de João Gama. São Paulo: Herder, 1963.
- Gilson, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Guardini, Romano. *O Fim dos Tempos Modernos*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Duas Cidades, 1963.
- Maritain, Jacques. *Introdução à Filosofia*. Tradução de Edgar da Rocha Marques. Rio de Janeiro: Agir, 1963.
- Marrou, Henri Irénée. *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1950.
- Marrou, Henri Irénée. *Théologie de l'Histoire*. Paris: Seuil, 1968.
- Marrou, Henri Irénée. *Saint Augustin et l'Augustinisme*. Paris: Seuil, 1955.
- Brown, Peter. "Time and the Soul in Augustine's Confessions." *Journal of Early Christian Studies*, vol. 14, n. 3, 2006, pp. 267-295.
- Cary, Phillip. "Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist." Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Markus, Robert A. "Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine." Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- O'Daly, Gerard. "Augustine's Philosophy of Mind." Berkeley: University of California Press, 1987.
- Rist, John M. "Augustine: Ancient Thought Baptized." Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Corpus Augustinianum Gissense: http://www.augustinus.it/

- Patrologia Latina Database: http://pld.chadwyck.co.uk/
    - Centro de Estudos Agostinianos: http://www.augustinus.org/
    - Sociedade Internacional de Estudos Agostinianos: http://www.augustinus.net/

Introdução

Em meio ao fluxo incessante de informações e à aceleração vertiginosa das mudanças que caracterizam a modernidade tardia, uma sensação difusa, porém persistente, de desorientação parece ter se instalado no coração da cultura ocidental e, por extensão, em muitas outras partes do globo influenciadas por ela. Manifesta-se como uma apatia sutil, uma espécie de lassidão espiritual que permeia as mais diversas esferas da vida coletiva e individual. Observamos instituições outrora veneráveis, pilares da ordem social e moral – a família, a igreja, o Estado, a universidade – vacilarem em sua autoridade e propósito, questionadas em seus fundamentos e muitas vezes incapazes de oferecer respostas convincentes aos dilemas contemporâneos. Ritos que antes congregavam e davam ritmo à vida comunitária perdem sua força simbólica, transformando-se em meras formalidades ou sendo substituídos por celebrações efêmeras e individualizadas. As grandes narrativas – religiosas, filosóficas, políticas – que por séculos forneceram um quadro de sentido para a existência humana, explicando nossa origem, nosso lugar no cosmos e nosso destino, parecem ter se esvanecido, fragmentadas sob o peso da crítica ou simplesmente ignoradas por uma sensibilidade cultural que privilegia o instante e desconfia de qualquer pretensão à universalidade ou à permanência. Em seu lugar, instala-se um vácuo inquietante, frequentemente preenchido por um *presenteísmo* febril, uma fixação quase patológica no aqui e agora, e por uma busca incessante por estímulos novos, por experiências intensas que prometem preencher o vazio, mas que raramente entregam uma satisfação duradoura.

Quando uma cultura adentra este estado de letargia existencial, quando a energia vital que deveria animar suas criações e sustentar seus projetos parece drenada, é quase inevitável que, subjacente a essa condição de superfície, se encontre uma causa mais profunda: uma severa *decadência do seu senso histórico*. O que se perde, neste processo insidioso, não é apenas o vigor aparente de suas manifestações externas, a beleza de suas formas ou a força de suas convicções. Perde-se algo muito mais fundamental, algo que estrutura a própria possibilidade de uma vida cultural significativa: uma *forma de consciência*, uma matriz interna de percepção e interpretação que nos permite compreender nossa própria existência não como um átomo isolado flutuando no vazio, mas como partícipes conscientes de uma *totalidade ordenada e significativa*, uma tapeçaria complexa que se estende no tempo, conectando-nos àqueles que vieram antes e àqueles que virão depois. O senso histórico, nesse sentido profundo, não é a mera erudição sobre o passado, mas a capacidade vital de perceber a forma no fluxo, a permanência na mudança, o sentido no processo.

Uma cultura verdadeiramente viva, pulsante em sua criatividade e resiliente em face dos desafios,

distingue-se precisamente pela posse e pelo cultivo ativo dessa forma de consciência histórica. Ela se manifesta na capacidade intrínseca de seus membros de se reconhecerem como elos de uma corrente que transcende o instante fugaz do presente. Ser parte de tal cultura significa ser herdeiro de um passado que não é apenas um arquivo morto de fatos e datas, um fardo a ser carregado ou um objeto de curiosidade antiquária, mas sim uma *fonte viva* de identidade, sabedoria, valores e símbolos que informam e nutrem a vida presente. Significa também ser construtor de um futuro que não é visto como mera projeção arbitrária de desejos individuais ou como um destino cego e inevitável, mas como um *horizonte de possibilidades e responsabilidades*, ancorado nos valores herdados e nos propósitos compartilhados pela comunidade.

Nessa perspectiva integrada, passado, presente e futuro deixam de ser compartimentos estanques ou momentos isolados numa linha abstrata de tempo. Tornam-se dimensões contínuas e interligadas de uma mesma *economia temporal*, um drama vivo dotado de sentido (significado e direção), razão (inteligibilidade) e forma (estrutura e ordem). É essa consciência histórica – que articula a origem (*archê*), o fim (*telos*) e o devir (*kinesis*) numa unidade dinâmica e inteligível – que confere coesão interna, orientação ética e propósito existencial aos processos temporais de uma comunidade humana. Sua erosão, portanto, não pode ser encarada como um problema superficial, uma questão de estilo ou preferência cultural. Configura, antes, e de modo muito mais grave, uma *ruptura ontológica*: um abalo nas próprias bases do entendimento que os indivíduos têm de si mesmos, de sua relação com os outros, com o tempo e com a realidade que os cerca. É uma crise que atinge o cerne do ser.

Na contemporaneidade, os sintomas dessa perda de forma histórica são múltiplos, ubíquos e frequentemente interconectados, tecendo a complexa tapeçaria da nossa crise cultural. Observamos, por exemplo, uma crescente *fragmentação cultural*, um fenômeno que vai muito além da saudável diversidade de expressões. Nichos cada vez mais específicos, tribos urbanas, bolhas ideológicas e comunidades virtuais coexistem em universos paralelos, muitas vezes sem um diálogo significativo ou um terreno comum de valores e referências. A cultura de massa, por sua vez, tende a oferecer produtos padronizados e superficiais, que visam ao menor denominador comum e raramente desafiam ou enriquecem a percepção do público. Essa cacofonia de vozes e a atomização das experiências dificultam enormemente a construção de consensos, a formação de uma opinião pública esclarecida e a própria ideia de um "bem comum" cultural.

A crise das chamadas "narrativas mestras" (ou metanarrativas), diagnosticada por pensadores como Jean-François Lyotard[1], é outro sintoma crucial. Os grandes relatos – sejam eles religiosos (como a História da Salvação cristã), filosóficos (como o progresso da Razão iluminista ou o desdobramento do Espírito hegeliano) ou ideológicos (como a emancipação proletária marxista) – que outrora ofereciam um quadro explicativo abrangente para a experiência humana e um sentido para o curso da história, entraram em profundo descrédito. São vistos, muitas vezes, como instrumentos de poder, ilusões totalizantes ou construções arbitrárias incapazes de dar conta da complexidade, da contingência e da pluralidade

irredutível do mundo moderno. Em seu lugar, proliferam narrativas parciais, subjetivas, fragmentadas, frequentemente marcadas pela ironia, pela autorreferencialidade ou por um imediatismo que reflete uma dificuldade crescente em lidar com a profundidade temporal, com a ideia de verdade objetiva e com a transmissão de um legado significativo entre gerações.

Nas relações interpessoais e na própria estrutura social, percebe-se uma tendência àquilo que Zygmunt Bauman[2] denominou "modernidade líquida": uma fluidez e instabilidade crescentes nos vínculos afetivos, familiares, profissionais e comunitários. O ideal de compromissos duradouros, de lealdade e de pertencimento a grupos estáveis parece ceder lugar a uma lógica de conexões temporárias, de relações "descartáveis" e de uma busca incessante por novas experiências e novas identidades. O próprio tecido social parece perder sua capacidade de reter memória, de construir confiança a longo prazo e de projetar futuros compartilhados, assemelhando-se mais a uma rede fluida de contatos do que a uma comunidade sólida.

A própria noção de *tradição*, entendida não como repetição cega do passado, mas como a transmissão dinâmica de um patrimônio de sabedoria, valores e práticas acumuladas ao longo do tempo, é frequentemente encarada com profunda desconfiança. É associada, quase automaticamente, a um passado opressor, autoritário ou simplesmente obsoleto, ignorando seu papel fundamental como repositório da experiência humana, como fator de estabilidade identitária e como ponto de partida indispensável para qualquer inovação significativa. A ruptura radical com o passado, celebrada por muitas vanguardas modernas, acaba por privar o presente de suas raízes e o futuro de seus fundamentos, gerando uma cultura órfã, desmemoriada e perpetuamente insatisfeita.

Este ensaio argumentará que essa constelação de sintomas – apatia, fragmentação, crise narrativa, liquidez social, rejeição da tradição – não pode ser adequadamente compreendida como um conjunto de fenômenos isolados ou como meros efeitos colaterais inevitáveis do processo de modernização e globalização. Sustentaremos que eles convergem para um diagnóstico mais profundo: a perda da forma histórica como uma crise de ordem *ontológica*, uma alteração radical na maneira como o ser humano ocidental (e, cada vez mais, globalizado) compreende sua própria condição no tempo, sua relação com a realidade e sua busca por sentido. Argumentaremos que essa perda de confiança na inteligibilidade da história, na existência de uma ordem ou *Logos* que a estrutura e lhe confere significado, não leva ao nirvana da liberdade absoluta, mas a um estado paradoxal que denominamos, seguindo a intuição do esboço original, de "vitalismo degenerado".

Nesse estado de desorientação formal, a busca por sentido, que permanece como uma constante antropológica inegável, desvia-se de seu curso natural. Incapaz de se conectar a uma totalidade significativa ou a um propósito transcendente, a energia vital volta-se para a *idolatria de fragmentos*. Símbolos isolados de potência – a *virilidade* reduzida à performance, a *fertilidade* desconectada da criação, a

força bruta separada da justiça, a *juventude* fetichizada como ideal absoluto – são evocados quase magicamente, como substitutos desesperados para a unidade e o vigor perdidos. Contudo, desprovidos de sua conexão com a forma original que lhes dava sentido e limite, esses fragmentos tornam-se meras caricaturas impotentes, ídolos ocos que prometem vitalidade, mas entregam apenas ruído, agitação e, por fim, esgotamento. O vitalismo, que deveria ser celebração da vida em sua plenitude ordenada, degenera em exaltação do impulso cego, da quantidade sem qualidade, da proliferação informe que sufoca a verdadeira fecundidade criadora.

Defenderemos, por fim, que a superação dessa crise cultural e existencial não reside na intensificação desse vitalismo fragmentado – mais velocidade, mais intensidade, mais consumo, mais autoafirmação vazia – nem tampouco numa busca nostálgica e reacionária por um passado idealizado que talvez nunca tenha existido tal como o imaginamos. A saída, argumentaremos, encontra-se na árdua, paciente e contraintuitiva *reconquista da forma*. Essa reconquista não é a imposição de uma estrutura externa e artificial, mas um processo de redescoberta e realinhamento com a ordem inteligível inerente à própria realidade. Exige uma *disciplina interior*, um "ascetismo" no sentido original de *askesis* (exercício, treinamento), entendido como uma ordenação consciente da alma (paixões, vontade, intelecto) ao *Logos*, ao princípio de razão e sentido que permeia o cosmos e a história. Exige, igualmente, uma renovada *submissão humilde* à estrutura profunda do ser, um reconhecimento dos limites humanos e da existência de uma realidade que nos transcende e nos fundamenta. Somente a partir dessa reorientação interior será possível reapreender a História não como uma sucessão caótica e absurda de eventos materiais, mas como aquilo que ela potencialmente é: um *drama formal impregnado de sentido*, um palco onde se desenrola a busca humana por ordem, liberdade e transcendência.

Para desenvolver e substanciar esta tese complexa, o presente ensaio seguirá um percurso argumentativo cuidadosamente estruturado. No primeiro capítulo, aprofundaremos a natureza da consciência histórica viva, explorando suas funções essenciais na constituição da identidade, da coesão social e da orientação ética, analizando certos pensadores importantes (como Agostinho[3], Vico[4], Hegel[5], Voegelin[6]) que refletiram sobre a estrutura e o sentido do tempo histórico. O segundo capítulo dedicar-se-á ao diagnóstico detalhado da decadência, analisando os múltiplos sintomas da apatia cultural contemporânea e investigando as causas históricas, filosóficas e culturais da perda da forma, com ênfase particular na rejeição moderna do "superior" e suas consequências ontológicas. No terceiro capítulo, procederemos a uma análise crítica do fenômeno do "vitalismo degenerado" e da "idolatria do fragmento", desconstruindo os falsos ídolos contemporâneos, estabelecendo distinções conceituais indispensáveis (força vs. violência, criação vs. repetição, etc.) e ilustrando o argumento com exemplos concretos da cultura atual. Finalmente, o quarto capítulo explorará o exigente caminho para a reconquista da forma, discutindo o papel fundamental da disciplina interior (askesis), da reorientação para o *Logos* e da compreensão renovada da História como um drama com sentido, apontando para as implicações práticas e as possibilidades abertas

por essa reorientação fundamental. Através desta análise multifacetada, esperamos oferecer não apenas um diagnóstico, mas também elementos para uma reflexão profunda sobre um dos dilemas mais prementes e talvez menos compreendidos de nosso tempo: a crise de sentido histórico e suas vastas e perturbadoras consequências para o futuro da cultura e da própria existência humana.

A Natureza da Consciência Histórica Viva

Para verdadeiramente aquilatar a magnitude da crise instaurada pelo colapso da forma histórica, torna-se imperativo, como passo preliminar e fundamental, delinear com maior precisão e profundidade o que se entende por uma *consciência histórica viva*.

Este conceito, crucial para toda a nossa argumentação, transcende largamente a noção comum de história como um mero acúmulo enciclopédico de informações sobre eventos passados ou como uma disciplina acadêmica restrita a especialistas e eruditos. Trata-se, antes, de uma *faculdade estruturante* da psique humana, tanto individual quanto coletiva, uma matriz de percepção e interpretação que molda ativamente nossa experiência do tempo, nossa compreensão da realidade e nossa busca incessante por sentido no mundo. Uma cultura imbuída dessa consciência não encara o tempo como uma sucessão linear, homogênea e indiferente de instantes que se anulam mutuamente, nem como um mosaico caótico e desconexo de eventos fortuitos e absurdos. Pelo contrário, ela o percebe e o vivencia como um *continuum* orgânico, uma totalidade dinâmica e prenhe de significado, onde as dimensões do passado, do presente e do futuro se interpenetram, se iluminam e se condicionam reciprocamente, tecendo juntas uma narrativa coesa, inteligível e orientada. É a percepção da história não como um rio que simplesmente flui, mas como um drama que se desenrola, com enredo, personagens e significado.

No âmago dessa consciência histórica viva reside a capacidade singularmente humana de apreender a conexão intrínseca e vital entre a *origem* – o ponto de partida, os fundamentos arquetípicos, a *arché* que ancora a existência no ser –, o *fim* – o propósito último, a meta que atrai e orienta, o *telos* que confere direção e significado ao devir – e o próprio *devir* – o processo temporal, o movimento incessante, a *kinesis* onde a potencialidade se atualiza e a forma se manifesta na contingência. Nesta perspectiva, o passado deixa de ser um fardo inerte a ser arrastado, um museu de curiosidades irrelevantes ou um campo de batalha ideológico a ser conquistado e reescrito.

Transforma-se na raiz profunda da qual brota a árvore do presente, um repositório vivo de experiências fundadoras (como a Aliança para Israel, a Democracia para Atenas, a Lei para Roma), valores constitutivos (a *pietas* romana, a *caritas* cristã), símbolos arquetípicos (o Êxodo, a Acrópole, o Gólgota) e sabedoria acumulada (nas leis, na filosofia, na literatura) que informam a identidade, moldam o caráter e guiam as ações no aqui e agora. O futuro, por sua vez, transcende a condição de um abismo de incertezas paralisantes ou de um campo aberto a todas as projeções arbitrárias da vontade de poder ou do desejo individual. Configura-se como um *horizonte de possibilidades e responsabilidades*, um chamado que

se desenha a partir das potencialidades latentes no presente e das lições – tanto triunfos quanto tragédias – herdadas do passado, orientado por um senso de propósito coletivo (a construção da Cidade de Deus, a realização da República ideal, a defesa da liberdade) e por uma fidelidade criativa aos princípios fundadores. A consciência histórica viva, portanto, é aquela que consegue manter essas três dimensões temporais – passado recordado e interpretado, presente vivido e agido, futuro antecipado e preparado – em uma tensão dialética fecunda, reconhecendo a permanência no fluxo incessante, a unidade na diversidade desconcertante, a forma inteligível no processo contingente. É ela que permite a uma comunidade humana transcender a condição de mera coleção efêmera de indivíduos isolados no instante presente e se constituir como um *organismo histórico*, dotado de memória ativa, identidade dinâmica, caráter moral e um destino compartilhado a ser forjado com liberdade e responsabilidade.

Essa capacidade de tecer uma narrativa significativa e orientadora a partir da experiência temporal não é um luxo cultural, mas desempenha uma função absolutamente crucial na própria constituição da realidade humana, operando simultaneamente nos níveis individual, social e cultural. Primeiramente, é a consciência histórica que fornece os alicerces indispensáveis para a construção e manutenção da *identidade cultural*. Ao rememorar e reinterpretar um passado comum – com suas narrativas fundadoras (como a Ilíada e a Odisseia para os gregos, a Eneida para os romanos, a Bíblia os cristãos), seus heróis e santos (Aquiles, Enéias, Moisés, São Paulo), suas lutas e conquistas (as Guerras Médicas, as Guerras Púnicas, a Reconquista Ibérica), seus traumas e reconciliações (guerras civis, perseguições, reformas) – um grupo humano forja e reforça um sentimento vital de pertencimento, continuidade e singularidade. A história compartilhada funciona como um espelho dinâmico no qual a comunidade se vê refletida, compreendendo suas origens complexas, seus valores distintivos (muitas vezes forjados em conflito, como a liberdade grega versus o despotismo persa, ou a fé cristã versus o paganismo romano), suas vulnerabilidades e potencialidades, e seu lugar específico no vasto e multifacetado concerto das civilizações humanas. Sem essa ancoragem temporal profunda, a identidade individual e coletiva torna-se perigosamente fluida, fragmentada, suscetível a modismos passageiros (como vemos hoje na rápida sucessão de tendências culturais globais), a manipulações ideológicas (que reescrevem o passado para justificar agendas presentes) e a crises recorrentes de auto-reconhecimento e propósito (a famosa pergunta "quem somos nós?").

Em segundo lugar, o senso histórico atua como um pilar fundamental da *coesão social*. Uma narrativa histórica partilhada, mesmo que constantemente sujeita a debates, reavaliações críticas e reinterpretações à luz de novas sensibilidades e descobertas (pois uma história viva nunca é um dogma fechado e imutável, mas uma crítica contínua do passado), cria um universo simbólico comum, um léxico compartilhado de referências, valores, exemplos e contra-exemplos que unem os membros de uma sociedade para além de seus interesses econômicos imediatos, suas afiliações políticas contingentes ou suas identidades particulares. Ritos cívicos (como o juramento à bandeira, as paradas militares, as eleições) e religiosos (missas, cultos, peregrinações), celebrações anuais (feriados nacionais, festas de padroeiros),

monumentos memoriais (estátuas, memoriais de guerra, túmulos de heróis), nomes de ruas e praças que homenageiam figuras ou eventos passados, hinos e bandeiras nacionais, e, crucialmente, as instituições educacionais responsáveis pela transmissão intergeracional desse legado (escolas, universidades, museus, arquivos), são, em grande medida, expressões concretas dessa necessidade humana fundamental de materializar a memória coletiva no presente, de atualizar o passado significativo e de reforçar os laços sociais que sustentam a comunidade, criando o que Benedict Anderson chamou de "comunidade imaginada".

Quando essa narrativa comum se fragmenta em discursos irreconciliáveis (como nas "guerras culturais" contemporâneas), perde sua credibilidade moral. Isto acontece, virtualmente, devido a revelações sobre fatos passados, ou, ativamente, pela desconstrução revolucionária exercida por ideologias críticas sem nada de substancial e unificador para oferecer em seu lugar. A própria estrutura social tende a se enfraquecer perigosamente com o tempo, dando lugar a divisões profundas, polarização extrema, anomia (ausência de normas compartilhadas), desconfiança generalizada nas instituições e uma crescente dificuldade de mobilização para projetos coletivos de longo prazo que exijam sacrifício, solidariedade e visão de futuro.

Finalmente, e talvez de forma mais impactante no nível individual, a consciência histórica viva exerce uma função *orientadora* insubstituível no plano ético e existencial. Ao apresentar um vasto panorama de experiências humanas concretas – exemplos de coragem suprema (Leônidas nas Termópilas) e covardia abjeta (a traição de Efialtes), de sabedoria política (Péricles em Atenas) e insensatez tirânica (Nero em Roma), de generosidade evangélica (São Francisco de Assis) e egoísmo cruel (os Borgia), de ascensão meteórica (Alexandre, o Grande) e queda trágica (Napoleão Bonaparte) de indivíduos e civilizações – a história oferece um repertório incomparável para a reflexão moral, para o desenvolvimento do caráter (através da imitação de modelos virtuosos e da rejeição de vícios) e para a busca pessoal de sentido na vida. Ela nos confronta implacavelmente com a complexidade ambígua da condição humana, com as possibilidades luminosas da liberdade criadora e os abismos sombrios da liberdade destrutiva, com as consequências muitas vezes imprevisíveis e trágicas das escolhas feitas por aqueles que nos precederam em circunstâncias análogas ou radicalmente diferentes. Uma compreensão profunda e matizada do passado – que evite tanto a idealização ingênua de uma "idade de ouro" quanto a condenação anacrônica e arrogante de épocas anteriores segundo os critérios do presente (o chamado "presentismo") – pode nos precaver contra a repetição cega de erros catastróficos (como as guerras mundiais do século XX), inspirar ações nobres e corajosas no presente (como a luta pelos direitos civis inspirada em exemplos passados de resistência à opressão), e fornecer critérios mais sólidos e menos arbitrários para julgar as opções éticas e políticas que se nos apresentam e para projetar um futuro que seja não apenas tecnologicamente avançado ou economicamente próspero, mas também eticamente mais justo, culturalmente mais rico, socialmente mais coeso e espiritualmente mais profundo. A perda dessa dimensão histórica, ao contrário, tende a nos aprisionar num *presenteísmo* superficial e claustrofóbico, uma espécie de "eterno agora" desmemoriado

e sem futuro, onde as decisões são tomadas predominantemente com base em cálculos utilitários de curto prazo, em reações emocionais momentâneas amplificadas pelas redes sociais, ou em conformidade passiva com as últimas tendências da opinião pública ou do mercado, sem a perspectiva mais ampla, a sabedoria prudencial (a *phronesis* aristotélica) e a profundidade de campo que somente a história, compreendida em sua dimensão formal, dramática e sapiencial, pode oferecer.

Ao longo dos milênios, diversas culturas manifestaram, de formas extraordinariamente ricas e variadas, essa profunda consciência histórica, moldando suas instituições, sua arte, sua filosofia e sua própria paisagem física e mental em conformidade com ela. A *pólis* grega, por exemplo, especialmente Atenas em seu período clássico (séculos V e IV a.C.), representa um caso paradigmático de uma cultura intensamente consciente de sua historicidade e de seu lugar singular no mundo. A identidade cívica ateniense era forjada e reforçada continuamente através da memória coletiva de seus heróis fundadores míticos (como Teseu, o unificador da Ática), de suas vitórias militares decisivas contra o Império Persa (Maratona em 490 a.C., Salamina em 480 a.C.), interpretadas não apenas como triunfos militares, mas como vitórias da liberdade (*eleutheria*) e da lei (*nomos*) sobre o despotismo oriental e a barbárie, e de seus grandes legisladores (como Drácon, que codificou as leis, e Sólon, que promoveu reformas sociais e políticas cruciais), que estabeleceram as bases da ordem jurídica e da democracia ateniense. A história, como gênero literário e forma de investigação racional (*historiē*, "investigação"), nasce nesse contexto com Heródoto, considerado o "pai da história", que buscou registrar e explicar as causas das Guerras Médicas, e com Tucídides, que narrou a Guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta com um rigor analítico e uma profundidade psicológica notáveis, buscando extrair dela lições permanentes sobre a natureza humana e a dinâmica do poder. Para eles, narrar o passado não era apenas compilar crônicas, mas investigar suas causas profundas (humanas e, por vezes, divinas), analisar as motivações complexas dos agentes históricos (honra, medo, interesse, paixão), refletir sobre as leis gerais (ou tendências recorrentes) que pareciam reger os assuntos humanos e, acima de tudo, extrair lições de prudência política e sabedoria moral para o presente. A história tornava-se, assim, uma fonte indispensável de identidade cívica, de autoconhecimento coletivo e de formação para a cidadania ativa. Paralelamente, o teatro trágico, financiado pela pólis e apresentado em festivais religiosos como as Dionísias, desempenhava uma função cívica e pedagógica crucial. Autores como Ésquilo (em "Os Persas"), Sófocles (na trilogia de Édipo ou em "Antígona") e Eurípides (em "As Troianas" ou "Medeia"), ao revisitarem os mitos ancestrais e as lendas heróicas do passado grego, não o faziam por mero interesse antiquário, mas para explorar os dilemas morais e existenciais perenes da condição humana – o conflito entre a lei divina e a lei humana, entre o destino e a liberdade individual, entre a razão e a paixão, entre a justiça e a vingança, entre o indivíduo e a comunidade – conectando as preocupações e angústias presentes da audiência ateniense com um passado arquetípico e universal, promovendo a catarse emocional e a reflexão ética.

Roma, por sua vez, desde os primórdios obscuros da República até a longa e complexa duração do

Império, construiu sua identidade coletiva e sua extraordinária capacidade de expansão territorial, organização administrativa e assimilação cultural sobre a reverência quase religiosa aos *mores maiorum* – os costumes, valores e instituições herdados dos ancestrais – e aos exemplos luminosos de *virtus* – um conceito complexo que englobava coragem militar, disciplina cívica, piedade religiosa, integridade moral e senso de dever para com a República – encarnados por seus grandes homens (Cincinato retornando ao arado após salvar Roma, Fábio Máximo "Cunctator" e sua estratégia de desgaste contra Aníbal, Cipião Africano derrotando Cartago, Catão, o Censor, como guardião da moral tradicional). A história, para os grandes historiadores romanos como Salústio, Tito Lívio ou Tácito, possuía uma função eminentemente pedagógica e moral: *historia magistra vitae*, a história como mestra da vida. Seu propósito principal não era a mera objetividade factual (embora buscassem fontes e as criticassem), mas sim inspirar os cidadãos contemporâneos à emulação das virtudes passadas que fizeram a grandeza de Roma, alertar contra os perigos da corrupção moral (a *luxuria*, a *avaritia*, a *ambitio* desmedida) e da decadência política (as guerras civis, a tirania imperial) que ameaçavam destruí-la, e, não menos importante, legitimar o domínio romano sobre o mundo conhecido como sendo portador de ordem, paz e civilização (a *pax Romana*). A própria arquitetura e o urbanismo romanos – com seus fóruns imponentes como centros da vida cívica e religiosa, templos dedicados aos deuses tradicionais e, posteriormente, aos imperadores divinizados, aquedutos monumentais que demonstravam o poder da engenharia romana, estradas duradouras que conectavam o vasto império, e arcos triunfais que celebravam vitórias militares e glorificavam os generais e imperadores – inscreviam indelevelmente a memória do passado glorioso e a ideologia do poder imperial na paisagem física das cidades, reforçando cotidianamente o senso de continuidade histórica, grandeza coletiva e destino manifesto.

A Cristandade medieval, que emergiu das ruínas do Império Romano do Ocidente e se constituiu como uma civilização original a partir da fusão complexa da herança greco- romana, das tradições dos povos germânicos e celtas, e, fundamentalmente, da fé judaico-cristã, desenvolveu uma consciência histórica singular e profundamente marcada pela perspectiva teológica da *História da Salvação*. O tempo, para a mentalidade medieval dominante (embora com variações e complexidades), não era primariamente cíclico e repetitivo, como em muitas culturas pagãs antigas (embora a percepção dos ciclos naturais permanecesse forte na vida agrária), nem era visto como meramente secular, profano e imanente, como tenderia a se tornar progressivamente na modernidade. Era percebido como fundamentalmente *linear*, *teleológico* (orientado para um fim) e *sagrado*, estruturado pelos grandes eventos da intervenção divina na história humana: a Criação do mundo e do homem à imagem de Deus, a Queda original e suas consequências, a Aliança com o povo de Israel, a Encarnação de Cristo como ponto central e divisor da história (antes e depois de Cristo), sua Morte e Ressurreição, a fundação da Igreja e, finalmente, a expectativa de um fim último e transcendente – a Parusia (a segunda vinda de Cristo em glória) e o Juízo Final, que inauguraria a eternidade. Toda a história humana, desde Adão até o fim dos tempos, era interpretada à luz desse plano salvífico divino. Essa visão conferia um sentido transcendente à existência

terrena, relativizava a importância dos poderes e glórias mundanas (que eram vistos como transitórios e subordinados à ordem divina) e unificava a diversidade dos povos europeus sob uma mesma fé (o Cristianismo católico), uma mesma instituição espiritual (a Igreja) e uma mesma narrativa escatológica fundamental. A obra monumental de Santo Agostinho, "A Cidade de Deus" (*De Civitate Dei*, concluída por volta de 426 d.C.), escrita precisamente no contexto traumático do saque de Roma pelos visigodos em 410 d.C., permanece como a expressão mais articulada, profunda e influente dessa consciência histórica cristã. Respondendo à acusação pagã de que o abandono dos deuses antigos em favor do cristianismo teria sido a causa da ruína do Império, Agostinho reinterpreta radicalmente toda a história humana não como uma sucessão de impérios terrenos que ascendem e caem, mas como o palco de um conflito cósmico e espiritual que atravessa toda a história e o coração de cada indivíduo: o conflito entre duas cidades místicas, definidas não por fronteiras geográficas ou étnicas, mas por dois amores opostos e irreconciliáveis – a Cidade de Deus (*Civitas Dei*), a comunidade invisível dos eleitos que amam a Deus acima de si mesmos e vivem como peregrinos na terra em busca da pátria celeste, e a Cidade dos Homens (*Civitas Terrena* ou *Civitas Diaboli*), a comunidade daqueles que amam a si mesmos acima de Deus, buscando a glória terrena, o poder e os prazeres mundanos. Agostinho oferece, assim, um quadro inteligível e teologicamente fundado para compreender o fluxo aparentemente caótico e muitas vezes trágico dos acontecimentos históricos, o significado do sofrimento humano (individual e coletivo) e o destino último da humanidade, relativizando a importância das catástrofes históricas terrenas (como a queda de Roma) em face da perspectiva da eternidade e da salvação da alma. Sua obra moldaria profundamente a autocompreensão da civilização ocidental por mais de um milênio.

Após o Renascimento (que buscou reviver a Antiguidade Clássica) e a Reforma Protestante (que rompeu a unidade religiosa medieval e reinterpretou a história cristã), a modernidade viu surgir novas e influentes filosofias da história, que, embora muitas vezes secularizadas, continuaram a buscar decifrar a lógica, a direção e o sentido do processo histórico. Giambattista Vico (1668-1744), em sua obra seminal e pouco compreendida em sua época, "Princípios de uma Ciência Nova sobre a Natureza Comum das Nações" (primeira edição em 1725), reagindo ao racionalismo abstrato de Descartes, propôs uma compreensão da história baseada na natureza humana concreta (com suas paixões, imaginação e razão) e em sua evolução através de estágios cíclicos, mas também progressivos. Vico argumentou que todas as nações gentias (não-judaicas) passam por três idades distintas: a *idade dos deuses* (marcada pelo medo dos fenômenos naturais, pela imaginação mítica e poética, pela linguagem gestual e pelo governo teocrático dos sacerdotes), a *idade dos heróis* (caracterizada pela força física, pela virtude aristocrática, pela poesia épica que celebra os feitos dos nobres e pelo governo das elites guerreiras) e a *idade dos homens* (dominada pela razão reflexiva, pela consciência da igualdade natural, pela linguagem abstrata e prosaica, e por formas de governo mais racionais como a democracia popular ou a monarquia esclarecida). Vico via esse ciclo (*corsi*) como passível de degeneração interna (a "barbárie da reflexão", marcada pelo individualismo cínico e pela perda da virtude cívica) que levaria a um retorno à barbárie primitiva (*ricorsi*), reiniciando o

ciclo. No entanto, para Vico, esse processo não era puramente naturalista ou fatalista, mas ocorria sempre sob a égide de uma *Providência divina* que guiava a história de forma imanente, fazendo com que as paixões e vícios humanos (como a ferocidade, a avareza e a ambição) servissem, sem que os homens o percebessem, a fins sociais e civilizacionais não intencionais (como a formação da família, das cidades e das leis). Vico ofereceu, assim, uma das primeiras tentativas modernas de compreender a história universal de forma científica, mas sem perder a dimensão da particularidade cultural e da teleologia providencial.

No ápice do idealismo alemão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), em suas célebres "Lições sobre a Filosofia da História" (publicadas postumamente), levou a ambição de encontrar uma lógica racional na história a um nível sem precedentes. Hegel concebeu a história universal como o palco grandioso do desdobramento dialético do Espírito Absoluto (*Weltgeist*) em sua jornada rumo à autoconsciência e à realização da liberdade. Através de uma série de conflitos e contradições (a dialética de tese, antítese e síntese) entre diferentes povos e culturas (cada um representando um estágio particular e necessário do desenvolvimento do Espírito – oriental, grego, romano, germânico-cristão), a história progrediria inexoravelmente, embora de forma muitas vezes tortuosa e paradoxal (a famosa "astúcia da razão", que usa as paixões e interesses dos indivíduos e povos para realizar seus fins universais), em direção à sua meta final: a plena consciência e efetivação da liberdade humana no Estado racional e constitucional. Para Hegel, "a história universal nada mais é do que o progresso na consciência da liberdade", um processo fundamentalmente racional, necessário e otimista, que encontrava sua culminação (provisória) no Estado prussiano de sua época. Sua filosofia da história exerceu uma influência imensa sobre o pensamento posterior, tanto em seus seguidores (como Marx[7], que inverteu seu idealismo em materialismo) quanto em seus críticos.

Em forte contraste com o otimismo progressista e racionalista de Hegel, Oswald Spengler[8] (1880-1936), em sua obra impactante e controversa "A Decadência do Ocidente" (publicada em dois volumes entre 1918 e 1922), escrita sob o impacto devastador da Primeira Guerra Mundial e da crise da cultura europeia, propôs uma visão radicalmente diferente da história. Rejeitando a ideia de uma história universal linear e progressiva, Spengler desenvolveu uma *morfologia comparada das culturas*, vistas não como estágios de um único processo, mas como organismos vivos, singulares e independentes, cada um possuindo uma "alma" própria, um conjunto único de símbolos primordiais e formas de expressão (na arte, na religião, na filosofia, na ciência, na política) que lhe eram exclusivas e intraduzíveis. Cada grande cultura (Spengler identificou oito: egípcia, babilônica, indiana, chinesa, clássica greco-romana, árabe- magiana, ocidental-fáustica e maia-asteca) seguiria um ciclo de vida predeterminado e inelutável, análogo ao de um organismo biológico: nascimento, infância, juventude, maturidade (o período da "Cultura" propriamente dita, marcado pela criatividade espiritual e artística) e, finalmente, velhice e morte (o estágio da "Civilização", caracterizado pelo intelectualismo estéril, pelo gigantismo urbano, pelo imperialismo expansionista, pelo materialismo pragmático e pelo cesarismo político). Spengler diagnosticava a civilização ocidental de seu

tempo como estando precisamente nesse estágio final e irreversível de declínio, a "invernia" da cultura fáustica. Sua visão, embora pessimista e determinista, capturou o sentimento de crise de muitos intelectuais europeus do entreguerras.

Arnold J. Toynbee[9] (1889-1975), historiador britânico que empreendeu um projeto ainda mais ambicioso que o de Spengler em seu monumental "Estudo da História" (publicado em 12 volumes entre 1934 e 1961), embora inicialmente influenciado por ele, acabou por rejeitar seu determinismo biológico e seu pessimismo radical. Analisando comparativamente a trajetória de mais de vinte civilizações ao longo da história mundial, Toynbee propôs que o surgimento, o crescimento e o declínio das civilizações não seguem um padrão cíclico rígido, mas dependem fundamentalmente da capacidade de cada sociedade de responder criativamente aos desafios (*challenge and response*) que enfrenta, sejam eles de ordem ambiental (clima, geografia) ou humana (guerras, migrações, conflitos internos, encontros com outras culturas). O crescimento ocorreria não por uma força vital intrínseca, mas através do esforço bem-sucedido de *minorias criativas* que encontram respostas inovadoras e eficazes para os desafios, arrastando consigo a maioria não criativa. O colapso (breakdown) e a desintegração adviriam não de uma fatalidade biológica, mas da perda dessa capacidade criativa, seja pela falha em responder a novos desafios, pela *idolatria* de instituições, técnicas ou ideias que foram bem-sucedidas no passado, mas se tornaram obsoletas (o que Toynbee chamou de "nemesis da criatividade"), ou pelo suicídio através do militarismo expansionista ou de cismas internos (sociais ou espirituais). Toynbee, especialmente em seus volumes posteriores, também deu crescente importância ao papel das religiões universais como respostas mais profundas aos desafios da existência humana e como possíveis veículos para a unidade futura da humanidade.

Mais recentemente, no século XX, e numa linha de pensamento que ressoa particularmente com a tese deste ensaio, Eric Voegelin (1901-1985), filósofo da história e da política de origem austríaca que emigrou para os Estados Unidos fugindo do nazismo, desenvolveu uma crítica profunda às ideologias totalitárias modernas (comunismo, fascismo, nazismo). Voegelin as interpretou não como meros fenômenos políticos ou econômicos, mas como manifestações secularizadas de um antigo impulso religioso desviado, que ele denominou "gnosticismo" político. O gnosticismo, em sua visão, representa a tentativa prometeica da humanidade de superar a condição de incerteza e finitude da existência através da aquisição de um conhecimento (gnosis) salvífico que permitiria transformar radicalmente a natureza humana e a ordem do mundo, realizando o paraíso aqui e agora, na imanência da história, através da ação política revolucionária. Essa tentativa, segundo Voegelin, implica necessariamente uma rebelião contra a ordem transcendente do ser (Deus ou o *Logos*), uma falsificação da realidade e o uso da violência para impor o projeto ideológico. Como alternativa a essa patologia moderna, Voegelin buscou recuperar, através de uma análise monumental das fontes históricas, uma compreensão da história como sendo fundamentalmente a *história da ordem da alma humana em sua busca por sintonia com a ordem do ser*. Ele analisou as diferentes

"simbolizações" dessa busca ao longo das eras – desde as experiências de ordem expressas nos mitos cosmológicos das primeiras civilizações (Egito, Mesopotâmia), passando pela descoberta filosófica do *Nous* (Intelecto/Espírito) como princípio ordenador na Grécia clássica (Platão[10], Aristóteles[11]), até a experiência diferenciadora da revelação na tradição judaico-cristã (a abertura da alma à transcendência divina). Para Voegelin, a história não tem um sentido imanente ou um fim predeterminado a ser realizado dentro dela, mas é o registro desse drama contínuo da consciência humana em sua busca por ordem e sentido em resposta à experiência do Transcendente, uma busca constantemente ameaçada pela tentação de se fechar na imanência, de divinizar o homem ou o mundo, ou de deformar a realidade para adequá- la a projetos ideológicos de autossalvação. A tarefa da filosofia da história, para Voegelin, é precisamente analisar essas experiências de ordem e desordem e suas simbolizações, a fim de recuperar os critérios para uma existência humana autêntica em sintonia com a verdade do ser.

Embora essas diversas perspectivas sobre a natureza e o sentido da história – desde a antiguidade clássica e a cristandade medieval até as complexas filosofias da história modernas e contemporâneas – difiram enormemente em seus pressupostos metafísicos, metodologias analíticas e conclusões substantivas, todas elas compartilham uma convicção fundamental, que é precisamente aquilo que se perde e é ativamente negado no fenômeno que estamos chamando de *colapso da forma histórica*: a crença de que a história humana *não é* um mero caos de eventos fortuitos e insignificantes, uma "narrativa contada por um idiota, cheia de som e fúria, significando nada" (para citar novamente a famosa frase de Macbeth). Pelo contrário, todas essas tradições de pensamento afirmam, de uma forma ou de outra, que a história possui uma *estrutura* inteligível, uma *forma* discernível, uma *lógica interna* ou um *sentido* último (seja ele imanente ou transcendente, progressivo, cíclico, dramático ou uma combinação complexa desses elementos) que pode, ao menos em parte e com esforço, ser apreendido pela consciência humana através do exercício da razão, da intuição, da interpretação hermenêutica ou da fé religiosa. É precisamente essa convicção profunda – essa confiança na inteligibilidade última do processo histórico e na capacidade humana de se situar significativamente dentro dele, aprendendo com o passado e orientando-se para o futuro – que constitui o núcleo vital de uma consciência histórica viva e atuante. Sua perda, sua erosão progressiva ou sua rejeição deliberada, como exploraremos em detalhe no próximo capítulo ao analisar as causas e os sintomas da decadência contemporânea, não representa apenas o declínio de uma ferramenta intelectual sofisticada ou de um gênero literário específico, mas o desmantelamento de uma estrutura essencial para a orientação humana no mundo, abrindo as portas para a apatia existencial, a desorientação moral, a fragmentação social e, em última instância, o niilismo prático.

A Decadência: Sintomas e Causas da Perda daForma

Se o capítulo anterior buscou evocar a riqueza conceitual e a necessidade existencial de uma

consciência histórica viva, este se debruçará sobre o fenômeno inverso e sombrio que marca profundamente nossa época: a progressiva *decadência* dessa consciência na modernidade tardia e a consequente emergência de uma *apatia cultural* generalizada, cujos sintomas multifacetados permeiam o tecido social de forma alarmante e corrosiva. Conforme já delineado no esboço inicial e aprofundado na introdução, essa apatia não deve ser confundida com mera preguiça individual, desinteresse passageiro ou simples cansaço civilizacional. Ela representa, antes, o sintoma mais visível e talvez mais universal de uma doença espiritual profunda, uma verdadeira *patologia da alma coletiva* que acomete a capacidade fundamental de uma cultura de se perceber, se compreender e se orientar como parte integrante de uma totalidade ordenada, significativa e estendida no tempo. O diagnóstico preciso dessa condição debilitante exige, portanto, uma análise atenta e crítica de suas múltiplas manifestações no cenário contemporâneo – da arte à política, da educação à vida cotidiana –, seguida por uma investigação rigorosa e sem concessões de suas raízes históricas e filosóficas complexas. Argumentaremos que essas raízes, em última análise, apontam para uma crescente e radical perda de confiança na própria ideia de *forma* (seja ela estética, ética, social ou metafísica), de *hierarquia de valores* objetivamente fundada e de uma *ordem inteligível* (um *Logos*) subjacente à realidade e ao curso da história.

Os *sintomas* dessa apatia cultural, que são ao mesmo tempo manifestações e causas secundárias da perda da forma histórica, são ubíquos, interconectados e frequentemente se reforçam mutuamente, criando um ciclo vicioso de desorientação, superficialidade e niilismo prático. No campo da *arte e da cultura*, por exemplo, observamos uma notória e crescente dificuldade em estabelecer, defender ou mesmo debater seriamente cânones estéticos duradouros ou critérios de valor artístico que transcendam o pântano do relativismo subjetivista ("gosto não se discute"), a tirania da efemeridade das modas culturais ou a lógica implacável e homogeneizadora do mercado global de entretenimento. A busca incessante e muitas vezes desesperada pelo "novo" a qualquer custo, a valorização quase dogmática da ruptura pela ruptura (o "choque do novo" como critério principal) e a celebração acrítica da transgressão como fim em si mesma, embora possam ter um papel exploratório legítimo em certos momentos históricos, frequentemente levam, em nossa época, a uma fragmentação estilística vertiginosa e anárquica, a um hermetismo autocomplacente que aliena o público não iniciado (criando uma elite cultural desconectada da sociedade) e a uma preocupante e generalizada *amnésia cultural*, uma perda de memória e de diálogo significativo com a rica e complexa tradição artística (ocidental e não-ocidental) que nos precedeu e nos constituiu. O foco obsessivo no conceitual (a ideia sobre a obra), no performático (o evento sobre o objeto), no irônico (a distância cínica sobre o engajamento sincero) ou no puramente desconstrutivo (a análise que dissolve em vez de construir), muitas vezes reflete uma profunda desconfiança – quando não uma hostilidade aberta – em relação a formas artísticas mais estáveis e exigentes (como a pintura figurativa, a música tonal, o romance realista, a arquitetura clássica), a narrativas com maior fôlego temporal e ambição de totalidade, e à própria possibilidade de a arte veicular verdades universais sobre a condição humana ou encarnar uma beleza objetiva que possa elevar e nutrir a alma. A própria ideia de "obra-prima" – que

pressupõe não apenas excelência técnica e originalidade formal, mas também profundidade temática, ressonância universal, capacidade de resistir ao teste do tempo e uma aspiração à permanência – torna-se problemática, quase embaraçosa, frequentemente descartada como elitista, opressora ou simplesmente ingênua, num ambiente cultural que tende a valorizar o choque momentâneo, a provocação superficial, a expressão subjetiva irrestrita e a desconstrução niilista acima da paciente e árdua construção de significado e beleza. A arte, que outrora aspirava a ser um espelho do cosmos ou uma janela para o transcendente, corre o risco de se tornar um mero jogo de espelhos narcísico ou um sintoma da desintegração cultural.

Na esfera da *política*, a erosão do senso histórico manifesta-se de forma igualmente preocupante e com consequências potencialmente ainda mais graves para a vida coletiva. Predomina, nas democracias ocidentais e em muitas outras partes do mundo, um *pragmatismo imediatista* e tecnocrático, focado quase exclusivamente na gestão de crises conjunturais (econômicas, sociais, sanitárias, ambientais), na administração de interesses corporativos e setoriais conflitantes, e na busca incessante por soluções de curto prazo que garantam a popularidade momentânea, a reeleição ou a simples manutenção do poder, com pouca ou nenhuma capacidade (ou mesmo vontade) de formular visões de longo alcance, projetos de nação consistentes e inspiradores, ou políticas públicas que considerem seriamente o bem das gerações futuras e a sustentabilidade do planeta. O *populismo*, em suas diversas e muitas vezes contraditórias encarnações (sejam elas de esquerda, de direita, nacionalistas ou globalistas), floresce exuberantemente nesse terreno fértil de presentismo, desorientação e ressentimento, explorando cinicamente a ausência de perspectiva histórica e a complexidade dos problemas contemporâneos para oferecer soluções simplistas, maniqueístas e demagógicas. Apela frequentemente a emoções primárias (medo do "outro", ressentimento contra as "elites", nostalgia fabricada por um passado idealizado e inexistente), a identidades fragmentadas e vitimizadas (reforçando a lógica da "guerra de todos contra todos"), ou a um nacionalismo superficial e xenófobo, em detrimento de um debate público racional, informado, ético e baseado em evidências sobre o bem comum e o futuro da coletividade. A própria *linguagem política*, como reflexo e motor dessa decadência, sofre um processo de empobrecimento, vulgarização e brutalização alarmantes. Reduz-se frequentemente a slogans vazios e repetitivos, a ataques pessoais virulentos e desqualificadores (*ad hominem*), à disseminação deliberada de desinformação (*fake news*) e teorias conspiratórias através das redes sociais, e à polarização estéril e intransigente que transforma adversários políticos em inimigos irreconciliáveis a serem destruídos. Esse ambiente tóxico mina progressivamente a confiança dos cidadãos nas instituições democráticas (parlamentos, tribunais, imprensa livre), corrói o capital social necessário à cooperação e dificulta enormemente a construção dos consensos mínimos indispensáveis à governabilidade eficaz e ao progresso social sustentável.

No campo crucial da *educação*, desde o ensino básico até a universidade, percebe-se uma tendência crescente e preocupante, impulsionada por uma combinação de lógicas mercadológicas (a educação como mercadoria e preparação para o mercado de trabalho) e ideológicas (a educação como

instrumento de engenharia social ou de desconstrução cultural), a privilegiar quase que exclusivamente a aquisição de habilidades técnicas específicas ("competências"), conhecimentos imediatamente aplicáveis e quantificáveis, e a adaptação acrítica às demandas do mercado globalizado (a chamada "empregabilidade" como valor supremo). Em contrapartida, a formação humanística mais ampla, integral e crítica – que deveria ser o coração de qualquer educação verdadeiramente libertadora – é sistematicamente negligenciada, marginalizada ou mesmo atacada. O estudo aprofundado da história (não como mero catálogo de fatos e datas, mas como interpretação crítica do passado, compreensão da diversidade das experiências humanas e chave indispensável para situar o presente), da filosofia (como exercício rigoroso do pensamento crítico, investigação dos fundamentos da realidade e busca pela sabedoria prática), da literatura e das artes clássicas (como fontes insubstituíveis de empatia, imaginação moral, apreciação da beleza e compreensão da complexidade da condição humana) é frequentemente relegado a um papel secundário, opcional, considerado "inútil" para o mercado ou mesmo visto com desdém como "elitista", "eurocêntrico" ou "opressor". A própria ideia de *transmissão* de um legado cultural acumulado, de uma memória histórica compartilhada (com suas luzes e sombras) e de valores éticos fundamentais que transcendem as preferências individuais é frequentemente atacada por pedagogias relativistas ou desconstrutivistas como sendo uma forma de "doutrinação" autoritária ou de imposição de uma visão de mundo particular. O resultado paradoxal é a formação de gerações tecnicamente competentes, mas historicamente ignorantes, filosoficamente desorientadas, culturalmente empobrecidas, com dificuldade em pensar criticamente por si mesmas, em situar suas próprias vidas numa perspectiva mais vasta e em encontrar referenciais sólidos para construir um futuro com sentido e responsabilidade. A crise da autoridade legítima do professor (confundida com autoritarismo), a fragmentação excessiva do currículo em especialidades estanques que não dialogam entre si e a crescente politização ideológica dos conteúdos (muitas vezes substituindo a busca pela verdade pela promoção de agendas particulares) contribuem significativamente para essa erosão da capacidade formativa, crítica e emancipadora da educação em nossa época.

Finalmente, na esfera da *vida cotidiana* e da *moralidade privada*, a apatia cultural e a perda da forma histórica se refletem numa miríade de atitudes, comportamentos e patologias psicossociais. Observamos a crescente superficialidade e fragilidade das relações interpessoais, mediadas cada vez mais por telas, algoritmos e pela lógica da performance e do consumo (o "outro" como objeto de satisfação ou como audiência para o nosso ego). Constatamos a busca incessante e compulsiva por entretenimento fácil, distração constante e gratificação instantânea, alimentada por uma indústria cultural e tecnológica que lucra com nossa incapacidade de atenção e reflexão.

Percebemos a dificuldade generalizada em lidar com experiências humanas fundamentais como o tédio (visto como um vazio a ser preenchido a qualquer custo), o silêncio (que se torna ensurdecedor), a solidão (confundida com abandono), o sofrimento (medicalizado ou negado) ou a própria morte (tabuizada e ocultada), todas elas vistas como males a serem evitados ou eliminados, em vez de

oportunidades para o autoconhecimento e o crescimento interior. Notamos também uma certa indiferença cívica generalizada, um retraimento no âmbito privado (a "bolha" individual ou familiar) e uma perda do sentido de comunidade, de pertencimento e de responsabilidade pelo destino coletivo, substituídos por um individualismo exacerbado, muitas vezes disfarçado de busca legítima por "autenticidade" ou "autorrealização", mas que frequentemente mascara um profundo narcisismo. Esse narcisismo, combinado com a pressão social implacável por desempenho, sucesso (medido em termos de riqueza, fama ou poder) e felicidade (entendida hedonisticamente como acúmulo de prazeres e ausência de dor), pode levar a um fechamento egocêntrico, a uma instrumentalização das relações e a uma perda da capacidade de empatia, compaixão, solidariedade e compromisso com causas que transcendam o interesse pessoal imediato. A própria *experiência subjetiva do tempo* é profundamente alterada e fragmentada pela aceleração tecnológica (a "compressão do espaço-tempo"), pela cultura da conectividade permanente (o medo de "ficar de fora", FOMO), pelo bombardeio incessante de informações irrelevantes e estímulos sensoriais, dificultando a concentração profunda, a contemplação serena, a memória de longo prazo (substituída pela memória externa dos dispositivos), a paciência necessária aos processos lentos de aprendizado, amadurecimento e criação, e o desenvolvimento de projetos de vida com coerência, profundidade temporal e sentido existencial duradouro.

Essa constelação complexa e interligada de sintomas – da crise da arte à crise da política, da crise da educação à crise das relações e da experiência do tempo – aponta, argumentamos, para algo muito mais profundo e perturbador do que uma simples mudança de costumes, valores, tecnologias ou mesmo de paradigma civilizacional.

Indica, como afirmado anteriormente com base no esboço original, uma *ruptura de ordem ontológica*, uma alteração fundamental e talvez sem precedentes na maneira como o ser humano moderno tardio percebe a si mesmo, sua relação com os outros, com o tempo, com a natureza e com a própria estrutura última da realidade. A perda da forma histórica, em sua essência mais radical, implica a perda da confiança na *inteligibilidade* fundamental do mundo e da existência humana. Se a história deixa de ser percebida como uma narrativa potencialmente significativa (mesmo que trágica ou complexa), se o cosmos não é mais apreendido como um *kosmos* (uma ordem harmoniosa, hierárquica e teleologicamente orientada, como na visão clássica ou medieval), mas sim como um caos de forças cegas e aleatórias (materialismo científico), um jogo absurdo de poder e linguagem (pós-estruturalismo radical) ou uma construção puramente social e arbitrária (construtivismo radical), então a própria busca humana por verdade objetiva e sentido último torna-se, por definição, vã, ilusória ou, na melhor das hipóteses, meramente subjetiva, privada e relativa ("minha verdade", "meu sentido"). A realidade externa, despojada de sua solidez ontológica, de sua objetividade intrínseca e de seu caráter normativo (a natureza como fonte de normas éticas ou estéticas), transforma-se num material amorfo e infinitamente plástico a ser incessantemente moldado, remoldado e dominado pela vontade tecnológica e pelo desejo individual ou coletivo (o voluntarismo prometeico que anima tanto o capitalismo quanto o socialismo radical), ou,

inversamente, numa estrutura opressora, determinista e sem sentido (biológica, social, econômica, linguística) da qual só se pode escapar através da ironia cínica, da revolta niilista ou da busca por paraísos artificiais. A própria *autocompreensão humana* sofre uma mutação radical e esquizofrênica: o indivíduo deixa de se ver primariamente como uma *criatura* (feita à imagem de algo superior), dotada de uma natureza específica (com potencialidades e limites), inserida numa ordem maior (natural, social, divina) que lhe confere identidade, propósito e dignidade intrínseca, e passa a se conceber predominantemente como um ser radicalmente *autônomo, autoconstituinte, autocriador*, definido apenas por suas escolhas, desejos, sentimentos e performances identitárias (o "eu soberano" e plástico da modernidade líquida), ou, no polo oposto e complementar, como um mero *produto passivo* de determinações inconscientes (psicanálise freudiana), estruturas sociais opressoras (marxismo vulgar), códigos genéticos (determinismo biológico) ou discursos de poder (foucauldianismo radical), desprovido de liberdade genuína, responsabilidade moral e dignidade transcendente. Essa oscilação pendular e paralisante entre um voluntarismo absoluto (que nega a natureza, a história e a transcendência) e um determinismo paralisante (que nega a liberdade, o espírito e a responsabilidade) é uma das marcas registradas mais características dessa profunda ruptura ontológica que subjaz à apatia cultural contemporânea.

Quais seriam, então, as *causas* históricas e filosóficas dessa transformação sísmica na consciência ocidental, dessa progressiva e aparentemente inexorável dissolução da forma histórica tradicional? Rastrear as origens complexas, multifacetadas e muitas vezes subterrâneas dessa decadência é uma tarefa historiográfica e filosófica monumental, que exigiria um estudo muito mais extenso e detalhado do que os limites deste ensaio permitem. No entanto, é possível identificar alguns momentos, movimentos e figuras cruciais que, ao longo da modernidade (grosso modo, desde o século XVI), contribuíram decisivamente, muitas vezes com intenções nobres ou ambíguas, para esse processo de erosão e desmantelamento. Um ponto de inflexão fundamental, frequentemente apontado, parece residir na própria redefinição da *razão* e de sua relação com a fé, a tradição e a experiência, operada por certas vertentes influentes do pensamento moderno, desde o nominalismo tardo-medieval e o humanismo renascentista até, e principalmente, a revolução científica do século XVII e o *Iluminismo* do século XVIII. Embora o Iluminismo, em seu conjunto e diversidade, tenha representado um avanço inegável em muitos campos – na promoção da ciência empírica e matemática, na crítica ao absolutismo político e à intolerância religiosa, na defesa dos direitos humanos universais e na promoção da educação pública como ferramenta de emancipação – sua crítica implacável (e por vezes indiscriminada e arrogante) à tradição (vista como mero preconceito), à autoridade (especialmente a religiosa, confundida com obscurantismo) e às formas de conhecimento não

estritamente empíricas ou lógico-matemáticas (como a metafísica, a teologia revelada, a sabedoria prática ou a intuição poética), em nome de uma *razão puramente instrumental, analítica, autônoma e universalista*, acabou por minar, paradoxalmente e talvez de forma não intencional para muitos de seus proponentes, as próprias bases sobre as quais repousava a antiga consciência histórica e a ordem moral e

simbólica herdada da tradição judaico-cristã e greco-romana. A razão iluminista, especialmente em suas manifestações mais radicais e posteriores (como no materialismo mecanicista francês, no utilitarismo benthamita ou no positivismo comtiano), tendeu a ver todo o passado pré-iluminista como um longo período de erro, superstição e opressão a ser radicalmente superado e esquecido, e a história como um processo linear, unívoco e inevitável de progresso técnico, moral e político em direção a um futuro totalmente emancipado, transparente e racionalmente administrado pela ciência e pela técnica.

Essa visão, embora animada por nobres ideais de autonomia e felicidade humana, frequentemente desvalorizou a complexidade da natureza humana (reduzida a um mecanismo ou a um feixe de sensações), a sabedoria prática acumulada na tradição (descartada como irracional), as formas culturais e simbólicas herdadas (vistas como meros obstáculos ao progresso) e a própria dimensão trágica e misteriosa da condição humana, que não se deixa reduzir facilmente a esquemas racionais simplistas ou a projetos de engenharia social.

O *Romantismo*, surgindo no final do século XVIII e florescendo no início do XIX, em parte como uma reação necessária e salutar a esse racionalismo frio, abstrato e universalista do Iluminismo, buscou revalorizar dimensões da experiência humana negligenciadas ou reprimidas: o sentimento, a paixão, a intuição, a imaginação criadora, a particularidade histórica e cultural de cada povo (o *Volksgeist*), a beleza da natureza selvagem e a profundidade insondável da experiência subjetiva individual. O Romantismo contribuiu enormemente para o desenvolvimento da historiografia moderna (com sua ênfase na empatia e na compreensão do passado em seus próprios termos), do senso de identidade nacional (por vezes exacerbado em nacionalismo), da apreciação das artes e literaturas populares e medievais (anteriormente desprezadas), e para uma visão mais orgânica e dinâmica da história e da cultura. No entanto, em algumas de suas vertentes mais extremas – especialmente aquelas focadas no subjetivismo radical (o "eu" como única fonte de verdade e valor), na exaltação do gênio criador isolado, incompreendido e rebelde contra todas as convenções, numa certa nostalgia estetizante e acrítica por passados idealizados (a Idade Média, o Oriente), ou numa fusão panteísta com a natureza que dissolvia a distinção entre sujeito e objeto, espírito e matéria – o Romantismo também pôde contribuir, de forma não intencional, para a fragmentação da consciência histórica objetiva e para a erosão das formas éticas e sociais tradicionais. A ênfase desmedida na experiência interior e na originalidade a todo custo podia levar a uma desvalorização das formas objetivas e universais, das narrativas coletivas baseadas na razão e na tradição, e da própria busca por verdade histórica factual, abrindo caminho para uma visão mais estetizada, individualizada, relativista e, por vezes, francamente irracionalista da história, da cultura e da moralidade.

Os séculos XIX e XX testemunharam a ascensão e o impacto avassalador de correntes filosóficas, científicas e, sobretudo, *ideológicas* que aprofundaram dramaticamente essa erosão da forma histórica tradicional e da visão de mundo que a sustentava. O *niilismo*, diagnosticado com acuidade profética por Friedrich Nietzsche[12] (1844-1900) como o "hóspede mais inquietante" da modernidade, representa a

constatação (e, para alguns, como o próprio Nietzsche em certos momentos, a celebração ativa) da "morte de Deus", ou seja, da perda de fé nos valores supremos (Verdade, Bem, Beleza, Unidade) que ancoravam a civilização ocidental por milênios e da consequente ausência radical de um sentido último, de um fundamento ontológico e de uma ordem moral objetiva para a existência humana. O niilismo, em suas formas passiva (resignação apática) ou ativa (destruição dos valores antigos e tentativa de criar novos valores a partir da Vontade de Poder), representa o pano de fundo existencial sobre o qual muitas das patologias culturais contemporâneas se desenvolvem. O *materialismo histórico* de Karl Marx

(1818-1883) e seus inúmeros seguidores, ao interpretar a história primariamente como o resultado da luta de classes determinada pelas relações de produção econômica (a "infraestrutura" material), tendeu a reduzir as dimensões culturais, espirituais, filosóficas, religiosas e simbólicas (a "superestrutura" ideológica) a meros reflexos, justificações ou instrumentos da dominação da classe economicamente dominante.

Embora oferecendo uma poderosa e muitas vezes esclarecedora ferramenta de análise social e de crítica às injustiças do capitalismo industrial, essa perspectiva tendencialmente reducionista dificultou a compreensão da autonomia relativa e da força causal dos fatores não-econômicos (ideias, valores, religião, cultura) na formação da consciência histórica e na dinâmica social, e propôs uma utopia final (a sociedade comunista sem classes e sem Estado) que supostamente aboliria todas as contradições, alienações e tragédias do passado de forma definitiva e imanente, secularizando a esperança escatológica cristã.

O *positivismo* de Auguste Comte (1798-1857) e o *cientificismo* subsequente (que se tornou uma espécie de senso comum em muitos círculos intelectuais e na cultura popular), ao elegerem o método das ciências naturais (observação empírica, experimentação, quantificação, formulação de leis matemáticas) como o único modelo válido e legítimo de conhecimento e progresso humano, tenderam a desqualificar sumariamente todas as outras formas de saber – como a metafísica, a teologia revelada, a ética normativa baseada na lei natural ou na razão prática, ou mesmo a interpretação histórica compreensiva (hermenêutica) – como sendo especulativas, subjetivas, inverificáveis ou pertencentes a estágios "primitivos" e superados do desenvolvimento humano (o estágio teológico e o metafísico, na visão de Comte). A história, na melhor das hipóteses, seria reduzida a uma ciência social que busca descobrir leis gerais do comportamento humano ou a uma coleção de fatos brutos a serem explicados por causas materiais eficientes, perdendo sua dimensão narrativa, hermenêutica, existencial e sapiencial. As teorias científicas de Charles Darwin[13] (1809-1882) sobre a evolução biológica das espécies por meio da variação aleatória e da seleção natural, embora constituindo uma revolução científica de primeira grandeza dentro de seu domínio próprio, foram frequentemente extrapoladas de forma abusiva e ideológica (o chamado "darwinismo social", que o próprio Darwin rejeitava em parte) para justificar a competição social e econômica brutal ("a sobrevivência do mais apto"), o racismo científico, o imperialismo colonial e a rejeição de qualquer moralidade transcendente ou finalidade intrínseca na natureza e na história humana.

Enfim, o *pós-modernismo* e as correntes filosóficas e culturais pós-estruturalistas associadas a ele (cujos principais expoentes incluem Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Richard Rorty, entre outros), que ganharam grande influência nas humanidades e nas ciências sociais a partir da segunda metade do século XX (especialmente após os eventos de 1968), levaram a crítica radical às "narrativas mestras" (ou metanarrativas totalizantes), aos fundamentos da metafísica ocidental (presença, identidade, origem, telos) e às pretensões de universalidade da razão iluminista a um ponto de radicalidade e sofisticação sem precedentes. Questionando a própria possibilidade de uma verdade objetiva e trans-histórica, de um sujeito humano unificado, autônomo e transparente a si mesmo, de uma linguagem capaz de representar adequadamente a realidade e de uma história dotada de sentido, direção ou progresso intrínsecos, esses pensadores enfatizaram a natureza intrinsecamente *construída*, *contingente*, *localizada* e permeada por relações de *poder* e *exclusão* de todos os discursos, instituições e identidades, incluindo o discurso histórico e científico. A ênfase metodológica na *desconstrução* de oposições binárias (como natureza/cultura, homem/mulher, ocidente/oriente), na celebração da *diferença* irredutível e da *multiplicidade* fragmentada, na análise das microfísicas do poder que moldam os corpos e as subjetividades, e no reconhecimento do caráter de "jogo" de linguagens e de performatividade das identidades, embora tenha tido o mérito inegável de revelar aspectos importantes sobre a historicidade de nossos conceitos, a ubiquidade do poder e a necessidade de dar voz aos grupos marginalizados, acabou por reforçar, em muitos de seus seguidores e vulgarizadores, a sensação generalizada de que a história é apenas uma sucessão de discursos arbitrários e incomensuráveis, sem qualquer fundamento ontológico sólido, critério de verdade intersubjetivamente válido ou possibilidade de sentido compartilhado que transcenda os interesses de grupo. A desconfiança radical e sistemática em relação a qualquer forma de totalidade, universalidade, fundamento ou hierarquia de valores tornou extremamente difícil, senão logicamente impossível dentro dessa perspectiva, a própria tarefa de pensar historicamente em termos de continuidade significativa, legado valioso, progresso (mesmo que limitado e não linear) ou propósito comum que possa unir a humanidade.

Subjacente a muitos desses desenvolvimentos intelectuais, culturais e científicos que marcaram a trajetória da modernidade, encontra-se, argumentamos, um fenômeno ainda mais profundo, mais abrangente e talvez mais decisivo para explicar o colapso da forma histórica: a *rejeição moderna do "superior"*, ou, em termos mais filosóficos, o triunfo progressivo do *imanentismo* radical. A perda da forma histórica está intrinsecamente ligada, em nossa análise, à perda de confiança – ou mesmo à hostilidade ativa e militante – em relação à existência e à relevância de uma ordem de ser, de valor ou de sentido que *transcenda* o puramente humano, imanente, material e temporal. Seja essa ordem transcendente concebida como o *Logos* eterno e imutável da filosofia clássica (Parmênides, Platão), a Ideia do Bem como fonte última de toda realidade e inteligibilidade; seja como o Deus pessoal, criador, providente e legislador da tradição religiosa judaico-cristã-islâmica, que se revela na história e no coração humano; seja como a Lei Natural objetiva e universal, inscrita por Deus na natureza das coisas e acessível à

razão humana, que fundamenta a moralidade e o direito na tradição escolástica e jusnaturalista; ou seja, mesmo em formas mais secularizadas, como um conjunto de princípios éticos e estéticos objetivos, racionais e universalmente válidos (como na ética kantiana ou em certas formas de realismo moral contemporâneo). A negação teórica, o esquecimento prático ou a marginalização cultural dessa dimensão transcendente – desse "superior" que nos funda, nos mede e nos atrai – tem consequências devastadoras e inevitáveis para a possibilidade de uma consciência histórica significativa e para a própria saúde da alma individual e coletiva. Se não há um padrão superior, uma medida transcendente e objetiva pela qual avaliar os eventos históricos, as ações humanas, as instituições sociais e as criações culturais; se não há uma hierarquia de valores ontologicamente fundada (e não meramente subjetiva ou socialmente construída) que permita distinguir com clareza entre o essencial e o acidental, o nobre e o vil, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso, o sagrado e o profano; então a própria história perde sua estrutura inteligível profunda, sua dimensão dramática vertical e sua capacidade orientadora fundamental. Torna-se, na melhor das hipóteses, um campo de estudo antiquário fascinante, mas existencialmente irrelevante, ou uma arena caótica para a afirmação de vontades de poder particulares e conflitantes; na pior, um fluxo absurdo, indiferente e sem sentido de acontecimentos aleatórios, onde "tudo é permitido" (Dostoiévski) e nada tem significado ou valor duradouro para além da interpretação subjetiva e fugaz do momento. A recusa moderna (embora com raízes antigas) em reconhecer qualquer autoridade ou realidade "superior" – seja ela de ordem metafísica, religiosa, moral ou mesmo estética – conduz, quase que por uma necessidade lógica interna, a uma *horizontalização radical* da existência, a um fechamento na imanência, onde apenas o que é imanente, material, quantitativo, funcional, imediatamente útil ou subjetivamente desejado parece ter cidadania, realidade e validade. Esse processo complexo e multifacetado, frequentemente associado à secularização, ao materialismo, ao relativismo e ao "desencantamento do mundo" descrito por Max Weber, priva a cultura de seus pontos de referência verticais, de suas fontes de inspiração transcendente, de seus critérios objetivos de julgamento e de sua capacidade de hierarquizar os bens e os fins, deixando-a à deriva num oceano de efemeridade, arbitrariedade, ansiedade e, por fim, apatia profunda. É precisamente nesse terreno fértil da imanência fechada sobre si mesma, desprovido de forma estruturante transcendente e de hierarquia ordenadora de valores, que florescerá com vigor e sedução o fenômeno paradoxal e patológico do "vitalismo degenerado" e da consequente "idolatria do fragmento", temas centrais que exploraremos em detalhe analítico no próximo capítulo.

O Vitalismo Degenerado e a Idolatria do Fragmento

A análise precedente revelou como a perda progressiva e multifacetada da forma histórica, juntamente com a rejeição crescente de uma ordem superior inteligível que a fundamente, cria um profundo vácuo ontológico, cultural e existencial na modernidade tardia. No entanto, a natureza humana, como observaram filósofos desde Aristóteles, parece possuir um verdadeiro *horror vacui*, uma aversão instintiva

ao vazio de sentido e à ausência de vitalidade. A energia psíquica e cultural que antes animava a estrutura formal tradicional, agora desgovernada, desenraizada de suas fontes transcendentes e privada de sua orientação teleológica, não se dissipa simplesmente no nada. Pelo contrário, busca desesperadamente, quase que por uma necessidade biológica ou espiritual inata, novos canais de expressão, novas formas (ou simulacros de formas) de se manifestar, mesmo que estas sejam parciais, distorcidas, efêmeras ou, em última instância, autodestrutivas. É precisamente nesse contexto de profunda desorientação formal, de perda dos referenciais verticais e de busca cega por intensidade e significado em meio à apatia reinante, que emerge e prolifera o fenômeno complexo, paradoxal e profundamente patológico que denominamos, seguindo a intuição seminal do esboço original, *vitalismo degenerado*. Trata-se de uma exaltação espúria, quase histérica, da vida em sua imanência bruta, da força física ou psíquica, da potência sexual, da intensidade emocional e do impulso imediato que, precisamente por estar radicalmente desvinculada do *Logos* ordenador (a razão, a forma inteligível, o princípio espiritual), da hierarquia objetiva de valores e da busca paciente por um sentido que a transcenda e a justifique, acaba por se manifestar de forma fragmentada, caótica, fetichista, superficial e, não raro, abertamente niilista. Incapaz de apreender, de desejar ou mesmo de conceber a totalidade perdida (a ordem cósmica, a narrativa histórica unificada, a plenitude do ser), a cultura apática volta-se com um fervor quase religioso, mas profundamente equivocado, para os *fragmentos* desconexos da realidade, elegendo ídolos substitutos, simulacros de força e sentido, na tentativa vã, mágica e patética de reencantar artificialmente um mundo que ela mesma contribuiu ativamente para dessacralizar, achatar e esvaziar de significado intrínseco.

O esboço inicial, com notável acuidade diagnóstica, menciona especificamente a evocação recorrente e sintomática de certos *topoi* arquetípicos, significantes carregados de uma ressonância ancestral, como *virilidade, fertilidade, força* ou mesmo abstrações carregadas de um poderoso apelo emocional como "a juventude". A escolha desses significantes não é, de modo algum, acidental ou arbitrária. Eles representam energias primordiais, aspectos fundamentais e inegáveis da vitalidade natural e humana que, em culturas historicamente conscientes, espiritualmente integradas e simbolicamente ricas, eram reconhecidos, reverenciados, mas também cuidadosamente *integrados*, *ordenados*, *canalizados* e *sublimados* dentro de um quadro simbólico, ritualístico, ético e social mais amplo, que lhes conferia sentido, limite e propósito. Eram frequentemente associados a divindades específicas do panteão (Ares/Marte para a força guerreira, Afrodite/Vênus para o amor erótico e a beleza sensual, Dionísio/Baco para o êxtase vital e a fertilidade caótica, Deméter/Ceres para a fertilidade nutriz da terra), a ritos de passagem complexos (iniciações, casamentos, funerais) que marcavam as transições vitais e canalizavam suas energias de forma socialmente construtiva, e a virtudes específicas que representavam seu uso correto, equilibrado e orientado para o bem comum (a coragem (*andreia*) do guerreiro que defende a pólis, a fidelidade (*pistis*) no amor conjugal, a laboriosidade (*ponos*) do agricultor que cultiva a terra, a temperança (*sophrosyne*) que modera os apetites). No contexto da apatia cultural contemporânea e da perda radical da forma transcendente, porém, esses mesmos conceitos arquetípicos são brutalmente

isolados de seu contexto significativo original, *despojados* de sua complexidade simbólica e de suas conexões com outras dimensões da realidade (ética, espiritual, social), *fetichizados* em sua aparência externa mais superficial e sensacionalista, e *reduzidos* a caricaturas unidimensionais, empobrecidas, frequentemente contraditórias e desprovidas de sua profundidade original, de seus necessários contrapesos e de sua capacidade de orientar para uma vida verdadeiramente plena e significativa.

A *virilidade*, por exemplo, um arquétipo poderoso associado à força masculina, à coragem, à iniciativa e à capacidade de ação no mundo, deixa de ser compreendida em sua acepção clássica ou tradicional como a força masculina madura, psicologicamente integrada, ordenada para a proteção da comunidade (a família, a pátria), a procriação responsável dentro de um vínculo estável e comprometido, a coragem serena no enfrentamento dos desafios existenciais e a ação nobre, justa e eficaz no mundo (a *virtus* romana, que combinava força com piedade e gravidade). Em seu lugar, surge e é massivamente promovida pela cultura de consumo e entretenimento uma caricatura grotesca que a reduz à mera exibição performática de agressividade bruta e gratuita (a violência como espetáculo), à competição social darwinista desenfreada e narcisista (a obsessão com o status de "macho alfa"), à performance sexual compulsiva, quantitativa e objetificadora (a pornografia como modelo de sexualidade), ou a uma frágil, barulhenta e muitas vezes reativa afirmação de identidade baseada em estereótipos superficiais (roupas, carros, linguagem chula). A verdadeira força viril, que inclui necessariamente autodomínio, disciplina, responsabilidade, capacidade de sacrifício, ternura protetora e integração da própria vulnerabilidade, é substituída por um simulacro de poder onipotente que mascara, na verdade, uma profunda inseguraçaontológica, uma imaturidade emocional crônica e um medo paralisante da intimidade e do compromisso real.

A *fertilidade*, outro arquétipo fundamental ligado à capacidade de gerar, nutrir e sustentar a vida, perde igualmente sua rica conexão simbólica com a fecundidade criadora da forma em todos os níveis da realidade – não apenas o biológico, mas também o artístico, o intelectual, o social e o espiritual. Deixa de ser associada primariamente à geração e nutrição paciente de nova vida humana dentro de uma ordem familiar e social estável e significativa, à capacidade de gerar ideias originais e verdadeiras, obras de arte belas e duradouras, instituições justas e resilientes, ou comunidades vibrantes e solidárias. Reduz-se, por um lado, à mera capacidade biológica de reprodução, muitas vezes desconectada de um projeto de vida responsável, de um contexto de amor estável ou mesmo vista como um fardo a ser evitado ou controlado tecnologicamente. Por outro lado, e paradoxalmente, degenera numa busca hedonista, consumista e fundamentalmente *estéril* por prazeres sensoriais intensos e variados que *imitam* a abundância, a intensidade e a plenitude da vida, mas sem gerar qualquer fruto significativo, qualquer continuidade real ou qualquer legado de valor. A onipresença da pornografia industrializada, a cultura do sexo casual e descartável mediada por aplicativos, a obsessão midiática com a juventude eterna e a beleza artificial, e a própria dificuldade crescente em formar e manter famílias estáveis são sintomas dessa profunda

dissociação entre prazer e procriação, entre intensidade momentânea e sentido duradouro, entre a aparência de vida e a vida real.

A *força*, como conceito mais geral e abrangente, sofre uma distorção semelhante e igualmente perigosa. Deixa de ser entendida primariamente como o poder controlado pela razão (*logos*), pela justiça (*diké*) e pela prudência (*phronesis*) – a *potestas* legitimada pela *auctoritas* moral ou espiritual, na distinção romana clássica –, ou seja, a capacidade de agir eficazmente no mundo para realizar fins bons, nobres e que promovam a ordem e o florescimento humano. Converte-se predominantemente em *vis* (a violência física ou psicológica arbitrária), em *bia* (a força bruta e coercitiva), na imposição despótica e muitas vezes sádica da vontade do mais forte (seja ele um indivíduo, um grupo, uma corporação ou um Estado) sobre o mais fraco, na celebração implícita ou explícita da lei da selva aplicada às relações humanas. Manifesta-se de forma ubíqua, seja no plano físico (aumento da criminalidade violenta em muitas cidades, guerras brutais televisionadas, terrorismo espetacular), no plano econômico (a exploração predatória do trabalho e dos recursos naturais, a desigualdade social crescente, a especulação financeira desenfreada), no plano psicológico (o bullying escolar e virtual, a manipulação emocional nas relações íntimas, o assédio moral no trabalho) ou no plano político (a retórica do ódio, a perseguição de minorias, o autoritarismo crescente). A força, que em sua acepção nobre é um atributo essencial da ordem e da justiça, torna-se, em sua versão degenerada, o principal instrumento do caos, da desordem e da destruição.

Finalmente, a abstração aparentemente inocente "a juventude" é elevada, na cultura contemporânea, a um ideal absoluto, inquestionável e quase divino. Deixa de ser vista realisticamente como uma fase natural, transitória e muitas vezes turbulenta da vida humana, um período crucial de formação do caráter, de aprendizado das regras sociais, de experimentação de papéis, de desenvolvimento da identidade e de aquisição de potencialidades que deveriam ser orientadas para a conquista gradual da maturidade, da responsabilidade, da autonomia real e da sabedoria prática. Transforma-se, em vez disso, num *fetiche cultural* onipresente, num culto idolátrico à imaturidade, à irresponsabilidade, à beleza física efêmera (artificialmente prolongada por cosméticos e cirurgias), à rebeldia inconsequente (muitas vezes comercialmente explorada) e à busca incessante por novidade e intensidade emocional. Nega-se sistematicamente o valor intrínseco da experiência acumulada ao longo da vida, da sabedoria prática dos mais velhos (frequentemente descartados como obsoletos ou irrelevantes), do próprio processo natural e inevitável de envelhecimento (visto como uma doença ou uma falha a ser combatida a todo custo) e da beleza serena, da profundidade de caráter e da liberdade interior que podem advir da aceitação lúcida e grata da própria finitude e mortalidade. A sociedade inteira torna-se obcecada em *parecer* jovem, em *consumir* produtos e experiências associados à juventude, em *adotar* comportamentos e linguagens adolescentes, numa negação patológica e infantilizadora da própria condição humana temporal e numa recusa em assumir as tarefas e responsabilidades próprias de cada etapa da vida.

Esses "novos ídolos" – a virilidade performática e tóxica, a fertilidade estéril e hedonista, a força bruta

e arbitrária, a juventude eterna e imatura – são, na verdade, como bem intuiu o esboço, meros *fantasmas* de um vigor original perdido, espectros pálidos e distorcidos de uma totalidade orgânica e significativa que a cultura apática, em sua profunda desorientação ontológica, já não consegue mais compreender, integrar ou sequer almejar realisticamente. São fragmentos arrancados violentamente de um corpo simbólico outrora coeso e hierarquizado, adorados em sua particularidade isolada e hipertrofiada na esperança desesperada e mágica de que possam, por algum tipo de contágio simpático ou por pura intensidade de desejo, restaurar a vitalidade perdida e preencher o vazio de sentido que corrói a existência contemporânea. Essa operação idolátrica, contudo, está intrinsecamente fadada ao fracasso e, pior ainda, tende a agravar a própria doença que pretende curar. Pois ela se baseia numa analogia fundamentalmente superficial, equivocada e materialista com uma suposta "natureza viva" ou uma "força vital" primordial que, na verdade, é concebida de forma redutora, imanentista e desprovida de qualquer princípio ordenador intrínseco (*logos spermatikos* dos estoicos) ou transcendente (a Forma platônica, o Deus criador). Ao rejeitar explicitamente ou simplesmente ignorar a ideia de um *Logos* que estrutura, ordena, finaliza e confere sentido à natureza (incluindo a natureza humana), essa cultura acaba por imitar apenas as "aparências mortas" e superficiais da vitalidade – a intensidade sem propósito, a quantidade sem qualidade, o movimento browniano sem direção, a complexidade sem ordem hierárquica, a excitação sem satisfação profunda.

Ao fazê-lo, revela involuntariamente sua mais profunda e trágica *impotência*: a incapacidade crescente de gerar formas novas, belas e significativas, de sustentar um esforço criativo a longo prazo que exija disciplina e sacrifício, de encontrar uma satisfação duradoura que vá além do estímulo sensorial momentâneo e da gratificação narcísica. O culto obsessivo e onipresente à potência (sexual, econômica, tecnológica, política) torna-se, assim, paradoxalmente, o sintoma mais eloquente da impotência espiritual, cultural e existencial que assola a modernidade tardia. A força, desvinculada do princípio formal que a ordena e a legitima, converte-se em ruído ensurdecedor que impede a escuta da melodia sutil da ordem do ser; a fertilidade, separada da forma geradora que lhe confere sentido e direção, degenera em proliferação cancerígena do informe, do banal, do descartável, que sufoca a emergência de estruturas vitais, significativas e duradouras.

A *crítica radical* e desmistificadora a esse vitalismo desprovido de *Logos*, a essa idolatria do fragmento energético desconectado da totalidade formal, é, portanto, um passo filosófico e cultural indispensável para compreender a natureza exata da patologia cultural contemporânea e para vislumbrar possíveis caminhos de superação. É preciso desmascarar implacavelmente a ilusão perniciosa e amplamente difundida de que a verdadeira vitalidade – seja ela individual, artística, social ou cultural – possa brotar espontaneamente da mera abundância material ou sensível, da satisfação irrestrita e imediata de todos os impulsos e desejos (por mais contraditórios ou destrutivos que sejam), da exaltação romântica da espontaneidade caótica e pré-reflexiva, ou da rejeição sistemática de toda e qualquer forma de disciplina autoimposta, limite ético, hierarquia de valores ou autoridade legítima (seja ela da razão, da

tradição ou da transcendência). Pelo contrário, um olhar atento e honesto para a história das grandes realizações humanas em todos os campos – da ciência à arte, da filosofia à religião, da política à vida moral – demonstra consistentemente que a vitalidade autêntica, criativa e duradoura nasce precisamente da *disciplina* (*askesis*), da capacidade árdua, paciente e muitas vezes dolorosa de submeter o material sensível e pulsional ao princípio inteligível e espiritual, o impulso cego à razão ordenadora e à vontade esclarecida, a matéria informe e potencialmente caótica à forma significativa e harmoniosa. É a *tensão criativa*, a *luta fecunda* entre esses dois polos ontológicos fundamentais – o polo da matéria, da potência, do impulso vital, da imanência (o "elemento titânico" na alma humana, segundo Platão) e o polo da forma, do ato, da ordem inteligível, da transcendência (o "elemento divino") – que gera as grandes obras de arte que nos elevam, as instituições justas e resilientes que nos protegem, as filosofias profundas que nos iluminam e as vidas humanas plenas, virtuosas e significativas que nos inspiram. O vitalismo degenerado, ao rejeitar a necessidade dessa ordenação superior, ao buscar a energia vital em sua forma bruta, indiferenciada e desconectada do *Logos*, confunde perigosamente liberdade com licenciosidade anárquica, intensidade emocional com profundidade espiritual, espontaneidade infantil com criatividade madura, e acaba por aprisionar o indivíduo e a cultura num ciclo vicioso e exaustivo de excitação superficial seguida de tédio profundo, de busca frenética por novidade seguida de esgotamento niilista, sem nunca alcançar uma satisfação genuína e duradoura, uma paz interior estável ou um sentido real e objetivo para a existência.

Para navegar com clareza nesse terreno conceitual complexo e evitar mal-entendidos potencialmente fatais, torna-se crucial aprofundar e refinar ainda mais algumas das *distinções cruciais* já apontadas no esboço e mencionadas anteriormente, mas que merecem agora uma elaboração mais detida e exemplos mais concretos. A primeira, e talvez a mais fundamental para a esfera ética e política, é a distinção entre *força como princípio ordenador e realizador do bem* e *força como ruído entrópico, violência arbitrária ou poder opressor*. A força como princípio positivo (seja a *dynamis* aristotélica que tende naturalmente à sua atualização na forma perfeita, a *virtus* romana como excelência moral e cívica que sustenta a República, a fortaleza como virtude cardeal cristã que modera a audácia e o medo em vista do bem árduo, ou mesmo o *elan vital* bergsoniano como impulso criador que gera formas novas e mais complexas na evolução) é sempre uma energia *ordenada* por uma inteligência, *direcionada* para um fim bom, justo ou verdadeiro (mesmo que esse fim não seja plenamente consciente), e *integrada* numa hierarquia de valores que lhe confere sentido, legitimidade e limite. A força como ruído entrópico ou violência (*vis*, *bia* gregas, a força bruta e irracional), ao contrário, é a energia descontrolada, cega, arbitrária, que se impõe pela mera coação física ou psicológica, que destrói em vez de construir, que gera caos, desordem e sofrimento em vez de ordem, harmonia e florescimento. O vitalismo degenerado, em sua ânsia por intensidade e por rejeição de limites, tende a glorificar romanticamente ou a justificar cinicamente a segunda (a violência revolucionária, a transgressão chocante como forma de arte, a competição econômica predatória como lei natural, o poder político absoluto como eficaz), confundindo-a

perigosamente com a primeira e perdendo a capacidade fundamental de discernir entre poder legítimo e tirania, entre coragem heróica e brutalidade sádica, entre autoridade justa e opressão injusta.

A segunda distinção essencial, crucial para a esfera da cultura e da criação, é entre *fertilidade como fecundidade da forma significativa* e *mera proliferação quantitativa do informe ou do banal*. A verdadeira fertilidade, em qualquer domínio da realidade (biológico, artístico, intelectual, espiritual), não se mede apenas ou primariamente pela quantidade de produtos gerados, mas pela sua *qualidade intrínseca*, pela sua capacidade de encarnar e transmitir formas belas, verdadeiras e boas, de gerar não apenas corpos biológicos, mas também ideias luminosas que transformam nossa compreensão do mundo, obras de arte com ressonância universal e duradoura que alimentam nossa alma, instituições justas e estáveis que permitem o florescimento humano, relações interpessoais profundas, nutritivas e baseadas no amor e na verdade. É a capacidade de dar à luz não apenas mais do mesmo, mas o *novo* que enriquece o mundo, que eleva o espírito e que transmite um legado de valor real às gerações futuras. A mera proliferação quantitativa, ao contrário, característica marcante da sociedade de consumo e da cultura de massas alimentada pelo vitalismo degenerado, é a multiplicação mecânica, inflacionária e muitas vezes cancerígena de cópias idênticas ou ligeiramente variadas, a repetição obsessiva e aditiva do mesmo padrão (pensemos na indústria do entretenimento de Hollywood ou na produção acadêmica irrelevante), a expansão entrópica do caos informe, do banal, do vulgar, do descartável, que não acrescenta valor intrínseco, não aprofunda o sentido, não eleva o espírito, mas apenas ocupa o espaço, consome recursos, distrai a atenção e, em última análise, sufoca a emergência de estruturas vitais, significativas e verdadeiramente criativas. A obsessão contemporânea com o crescimento econômico quantitativo a qualquer custo, com a produção incessante de novidades tecnológicas sem questionar seu impacto humano, ou com a quantidade de publicações acadêmicas como medida de sucesso, são exemplos dessa confusão fatal entre proliferação e fecundidade.

A terceira distinção, intimamente ligada à anterior e fundamental para a compreensão da dinâmica cultural, é entre *criação genuína* (que sempre envolve forma e tradição) e *repetição estéril* (seja ela nostálgica ou vanguardista). A criação autêntica, mesmo (ou talvez especialmente) quando se inspira profundamente na tradição e dialoga criticamente com ela (como fizeram Bach com a música barroca, Shakespeare com o teatro elisabetano, ou Tomás de Aquino com a filosofia aristotélica), envolve sempre um elemento de *novidade significativa*, de reinterpretação original e pessoal, de atualização da forma herdada à luz de novas circunstâncias históricas, novas sensibilidades estéticas ou de uma compreensão mais profunda e universal da própria forma e da condição humana. É um ato de liberdade responsável que honra o passado ao mesmo tempo que o transcende criativamente, gerando algo que é ao mesmo tempo reconhecível e surpreendente, familiar e novo. A repetição estéril, por outro lado, que caracteriza grande parte da produção cultural do vitalismo degenerado e da apatia que o acompanha, manifesta-se de duas formas aparentemente opostas, mas igualmente infrutíferas: ou é a *imitação mecânica*, superficial e nostálgica de modelos passados (sem a compreensão de seu espírito original e de seu contexto, resultando em pastiche ou kitsch), ou é a *produção industrial em série* de conteúdos padronizados, previsíveis, sensacionalistas e rapidamente descartáveis, que visam apenas preencher o tempo e o espaço vazios,

entreter momentaneamente as massas, gerar lucro para as indústrias culturais ou afirmar uma suposta originalidade vanguardista através da mera ruptura formal ou da transgressão temática, sem qualquer ambição real de alimentar a alma, desafiar o pensamento de forma construtiva ou enriquecer o patrimônio cultural duradouro da humanidade.

Finalmente, a distinção mais abrangente e filosoficamente decisiva, que subsume de certa forma as anteriores, é aquela entre *sentido* (*Logos*, significado objetivo, propósito último, ordem inteligível, verdade) e *impulso* (*pathos*, desejo bruto e subjetivo, instinto cego, moção afetiva imediata, vontade de poder irracional). O sentido, na tradição filosófica clássica e religiosa, implica sempre uma referência a uma totalidade ordenada que transcende o instante presente e o sujeito individual, uma conexão com uma estrutura inteligível e hierárquica da realidade, uma orientação para um propósito último (seja ele imanente ou transcendente) que confere valor, direção e significado à existência humana e aos eventos históricos. O impulso, por sua vez, é a força vital em seu estado bruto, a moção imediata, pré-reflexiva e frequentemente contraditória que busca satisfação aqui e agora, sem consideração por consequências futuras, por princípios éticos universais ou por um quadro normativo mais amplo que o limite e o oriente. Uma cultura saudável e uma personalidade humana madura e integrada não buscam anular ou reprimir os impulsos vitais (o que seria impossível, indesejável e levaria a outras patologias), mas sim *reconhecê-los, compreendê-los, educá-los* e *integrá-los* harmoniosamente numa busca consciente e livre por um sentido maior, ordená-los segundo uma hierarquia de valores objetivamente fundada na natureza das coisas e na dignidade humana, e canalizá-los criativamente para fins construtivos, nobres e significativos que beneficiem não apenas o indivíduo, mas também a comunidade e as gerações futuras. O vitalismo degenerado, ao contrário, opera uma inversão fatal e destrutiva: ele *absolutiza o impulso*, celebra a satisfação imediata e irrestrita do desejo como o bem supremo e único critério de autenticidade, e renuncia ativamente (ou simplesmente se torna incapaz) à busca árdua, paciente e muitas vezes frustrante por um sentido objetivo que ordene, limite, hierarquize e justifique esses mesmos impulsos. Ao fazê-lo, condena-se inexoravelmente a uma existência fragmentada, superficial, caótica, escravizada pelas paixões do momento e, em última análise, profundamente desesperadora e vazia, por mais intensa e excitante que possa parecer superficialmente.

As *manifestações contemporâneas* dessa idolatria generalizada do fragmento energético e desse vitalismo degenerado desprovido de *Logos* são tão abundantes, onipresentes e normalizadas em nossa cultura que quase se tornam invisíveis pela familiaridade, exigindo um esforço consciente de distanciamento crítico para serem percebidas em sua verdadeira natureza e gravidade. O *culto à celebridade*, por exemplo, atingiu proporções epidêmicas e quase religiosas em nossa sociedade secularizada. Figuras públicas – atores de cinema e televisão, músicos populares, atletas de alta performance, modelos, personalidades da mídia e, mais recentemente, os chamados "influenciadores digitais" – são elevadas à condição de ícones globais, objetos de adoração e imitação por milhões de pessoas. Essa elevação, no

entanto, raramente se baseia em suas realizações substantivas, seu talento excepcional (embora possa existir), suas virtudes morais exemplares ou sua contribuição significativa para o bem comum. Baseia-se, primariamente, em sua mera *visibilidade midiática*, na intensidade calculada e muitas vezes fabricada de sua imagem pública, em sua capacidade de gerar engajamento emocional, controvérsia superficial ou escândalo lucrativo. Tornam-se receptáculos vazios para as projeções, fantasias e frustrações de uma população carente de referências sólidas, fragmentos brilhantes, fugazes e muitas vezes trágicos que distraem da ausência de heróis autênticos, de modelos de sabedoria prática, de líderes com visão e integridade, ou mesmo de santos que apontem para uma realidade transcendente.

A *cultura do narcisismo*, diagnosticada pioneiramente por autores como Christopher Lasch[14] em seu livro clássico "A Cultura do Narcisismo" (1979), parece ter se aprofundado e generalizado de forma exponencial com a ascensão das redes sociais digitais e da economia da atenção que as sustenta. A preocupação obsessiva e ansiosa com a autoimagem (o "eu" como projeto e produto a ser vendido), a construção performática e muitas vezes enganosa de identidades virtuais idealizadas, a busca incessante e compulsiva por validação externa (medida em likes, seguidores, comentários e compartilhamentos), a dificuldade crescente em estabelecer e manter relações interpessoais profundas, empáticas, autênticas e duradouras (que exijam vulnerabilidade, alteridade e compromisso real para além da tela), e a sensação subjacente e generalizada de vazio existencial, tédio crônico, ansiedade difusa e inveja corrosiva são sintomas claros de um eu cada vez mais fragmentado, isolado, auto- referente e desconectado de suas raízes ontológicas. Esse eu narcísico perdeu sua conexão vital com uma realidade objetiva e resistente, com uma comunidade autêntica baseada em laços reais e não apenas virtuais, e com um sentido transcendente que o fundamente e o oriente, voltando-se desesperadamente para si mesmo numa busca infrutífera, competitiva e exaustiva por autossuficiência ilusória, admiração constante e felicidade efêmera.

No campo político e ideológico, o vitalismo degenerado se manifesta frequentemente na *política identitária* levada ao extremo, seja ela de esquerda ou de direita. Grupos definidos por características particulares (raça, gênero, orientação sexual, nacionalidade, religião) tendem a absolutizar sua identidade fragmentária, a interpretar toda a realidade social e histórica através do prisma exclusivo de sua própria experiência de opressão ou de privilégio (real ou percebida), e a engajar-se numa luta por reconhecimento e poder que muitas vezes rejeita a possibilidade de um diálogo racional baseado em princípios universais, de uma solidariedade humana mais ampla ou de um bem comum que transcenda os interesses particularistas do grupo. A ênfase na emoção (especialmente a raiva e o ressentimento), na experiência subjetiva como critério último de verdade, na linguagem performativa e muitas vezes agressiva, e na demonização do "outro" (o opressor, o privilegiado, o inimigo) pode levar a uma fragmentação ainda maior do corpo social, à erosão da esfera pública comum e a novas formas de tribalismo e conflito que impedem a busca por soluções justas e duradouras para os problemas coletivos.

O *consumismo* desenfreado, motor da economia capitalista globalizada, é talvez a manifestação mais óbvia e onipresente do vitalismo degenerado e da idolatria do fragmento. A promessa implícita (e muitas vezes explícita na publicidade) é a de que a felicidade, o sentido da vida e a própria identidade podem ser encontrados através da aquisição e do consumo incessante de bens materiais, serviços e experiências cada vez mais novos, intensos e personalizados. O desejo humano infinito, que na tradição clássica e religiosa apontava para um Bem transcendente, é desviado e canalizado para uma busca insaciável por objetos finitos e prazeres efêmeros que nunca satisfazem plenamente, gerando um ciclo vicioso de desejo, consumo, tédio e novo desejo. O próprio corpo humano torna-se um objeto de consumo e performance, sujeito a modas, dietas, cirurgias e tecnologias que prometem aperfeiçoá-lo ou prolongar sua juventude indefinidamente. A natureza é reduzida a mera matéria-prima a ser explorada e consumida. As relações humanas são mercantilizadas. O tempo é fragmentado em instantes de consumo. A cultura é transformada em indústria de entretenimento. Tudo se torna mercadoria, fragmento a ser possuído e descartado, num processo que esvazia o mundo de seu valor intrínseco e a vida humana de seu sentido mais profundo.

Em suma, o vitalismo degenerado e a idolatria do fragmento não são meros desvios culturais ou modismos passageiros. Representam, em nossa análise, a consequência lógica e trágica da perda da forma histórica e da rejeição da ordem transcendente. Ao tentar preencher o vazio deixado pela ausência do *Logos* com a exaltação da força bruta, da intensidade emocional e dos fragmentos desconexos da realidade, a cultura contemporânea acaba por aprofundar sua própria crise, gerando uma sociedade cada vez mais fragmentada, superficial, ansiosa, violenta e, paradoxalmente, cada vez mais *apática* e *impotente* em sua busca desesperada por vitalidade e sentido. A questão urgente que se coloca, então, é se existe uma saída para essa espiral descendente.

Haverá um caminho para a reconquista da forma, para a redescoberta do *Logos* e para a restauração de um sentido mais robusto e significativo para a existência humana e histórica? É a essa questão crucial que dedicaremos o próximo e último capítulo de nossa reflexão.

A Reconquista da Forma: Disciplina, Logos e Sentido

Diante do diagnóstico sombrio, multifacetado e profundamente perturbador apresentado nos capítulos anteriores – a apatia cultural endêmica que corrói o tecido social, a erosão progressiva da consciência histórica que nos desorienta no tempo, a rejeição moderna da ordem superior e do *Logos* que nos deixa órfãos de sentido, o florescimento paradoxal de um vitalismo degenerado que celebra a força bruta e o impulso cego, e a consequente idolatria fetichista de fragmentos desconexos que mascara um vazio existencial profundo –, a questão que se impõe com urgência inadiável, não apenas intelectual, mas existencial, é: existe um caminho para a superação dessa crise civilizacional? Haverá uma senda, por mais árdua e estreita que seja, que nos permita emergir da desorientação niilista e da superficialidade paralisante

para redescobrir um sentido mais robusto, uma forma mais íntegra e uma vitalidade mais autêntica para habitar o tempo, o mundo e nossa própria humanidade? Se a raiz última do problema reside, como temos argumentado consistentemente ao longo deste ensaio, na perda da *forma histórica* como estrutura de sentido e na recusa moderna em reconhecer e se orientar por um *Logos* ordenador que transcenda a pura imanência material e subjetiva, então a solução não pode residir, por uma questão de lógica elementar, na mera intensificação dos sintomas patológicos. Mais fragmentação cultural, mais aceleração tecnológica desenfreada, mais vitalismo cego e irrefletido, mais busca desesperada por ídolos substitutos e gratificações instantâneas apenas aprofundariam a doença espiritual, conduzindo-nos mais rapidamente ao abismo do absurdo e da autodestruição. A verdadeira saída, como já sugeria profeticamente o esboço original que inspirou esta reflexão, encontra-se numa direção radicalmente oposta, contraintuitiva e exigente: na árdua, paciente, perseverante e muitas vezes solitária *reconquista da forma*. Este não é, enfatizamos desde já, um programa político detalhado a ser implementado por decreto, nem uma fórmula mágica para restaurar um passado idealizado, mas sim um *processo* orgânico e profundo de reorientação interior da consciência e de renovação cultural gradual, que passa necessariamente pela redescoberta corajosa do *Logos* como princípio de inteligibilidade, ordem e valor, e pela adoção consciente e deliberada de uma *disciplina interior* (*askesis*) capaz de reordenar a alma individual e, por extensão e contágio, a cultura coletiva em direção à verdade, à beleza, ao bem e, consequentemente, a um sentido existencial mais sólido e duradouro.

O conceito de "ascetismo" é a chave mestra para essa reconquista da forma. É absolutamente crucial, no entanto, resgatar esse termo de suas conotações frequentemente negativas, distorcidas ou empobrecidas na sensibilidade moderna, que o associa quase exclusivamente à negação puritana e ressentida do corpo e dos prazeres sensíveis, à fuga covarde do mundo e de suas responsabilidades, ou a uma mortificação estéril, masoquista e exibicionista. O ascetismo, no sentido profundo, clássico e original aqui proposto, não é primariamente *negação*, mas sim *afirmação* vigorosa de uma ordem superior e de uma hierarquia de valores objetiva. Remete diretamente à *askesis* (ἄσκησις) grega: exercício diligente, treinamento metódico, prática constante e autoimposta que visa à excelência (*areté*) em qualquer domínio significativo da atividade humana. É a disciplina rigorosa que permite ao atleta olímpico superar seus limites físicos e alcançar a performance máxima, ao músico virtuoso dominar seu instrumento e executar a sonata com perfeição técnica e profundidade expressiva, ao artesão habilidoso transformar a matéria bruta numa obra de beleza funcional e duradoura, ao cientista perseverar na busca pela verdade através da observação e do raciocínio rigorosos, ao filósofo alcançar a clareza do pensamento, a serenidade da alma (*apatheia* estoica ou *ataraxia* epicurista) e a contemplação da verdade. Da mesma forma, e de modo ainda mais fundamental, no plano mais amplo da cultura, da ética e da existência, é essa *askesis* espiritual, intelectual e moral – essa *ordenação interior consciente e voluntária da alma ao Logos*, ao princípio de ordem e sentido – que permite o acesso àquilo que o esboço chama de "fonte formal legítima", àquela ordem profunda, inteligível e hierárquica do ser da qual emanam a verdadeira vitalidade criadora (e não

meramente reativa ou destrutiva), a beleza que eleva e transfigura (e não apenas choca ou entretém), a justiça que harmoniza as relações (e não apenas administra conflitos de poder) e o sentido último que sustenta a vida humana mesmo em meio ao sofrimento inevitável, à finitude e à aparente absurdidade do mundo. Trata-se, em essência, de um esforço contínuo, diário e muitas vezes árduo para submeter as paixões desordenadas (*pathos*) que nos arrastam para o caos interior e exterior, os impulsos cegos e contraditórios que nos dominam e nos escravizam, e a dispersão mental incessante que nos fragmenta e nos impede de alcançar a unidade interior, a um princípio superior de inteligibilidade, harmonia, propósito e liberdade autêntica. Sem essa ordenação interior consciente, a energia vital, por mais abundante e intensa que seja (como vemos no vitalismo degenerado), dissipa-se em agitação estéril, em busca frenética por prazeres fugazes, em violência destrutiva ou em tédio profundo; com ela, essa mesma energia vital torna-se força criadora, poder transformador, capacidade de gerar formas novas, belas e significativas no mundo, e de viver uma vida plena de sentido e virtude.

Essa disciplina interior, essa *askesis* orientada para a forma e o *Logos*, contudo, não pode ser concebida de forma ingênua ou voluntarista como um mero exercício autônomo da vontade individual, como um estoicismo heroico, mas isolado, desligado de qualquer referência objetiva ou transcendente que o fundamente e o guie. Ela pressupõe, como sua condição de possibilidade ontológica e psicológica, o reconhecimento lúcido, a aceitação humilde e a resposta ativa às *exigências intrínsecas da unidade* e da ordem do ser. A cultura apática e o indivíduo nela imerso, como vimos exaustivamente nos capítulos anteriores, caracterizam-se precisamente por uma contradição performativa fundamental: querem desesperadamente os *frutos* da unidade e da ordem – sentido existencial, coesão social, pertencimento comunitário, identidade estável, vitalidade autêntica, segurança ontológica – sem estarem dispostos a aceitar suas *condições prévias* e seus *custos* inerentes, que envolvem necessariamente limite, hierarquia, renúncia e orientação para algo (ou Alguém) superior a si mesmos.

Deseja-se ardentemente a saúde telúrica, a força imanente e pulsante da vida terrena, mas rejeita-se com veemência a conversão celeste, a orientação da alma para um princípio espiritual e transcendente que a ordene, a eleve e lhe confira um destino eterno. Anseia-se pela intensidade vibrante da dialética irrequieta das paixões, das opiniões conflitantes e das experiências sensoriais múltiplas, mas recusa-se a buscar a paz profunda, a clareza serena e a unidade interior que só a contemplação silenciosa da verdade e a integração harmoniosa das faculdades da alma podem oferecer. Quer-se a liberdade entendida de forma negativa e infantil como ausência total de limites, restrições ou responsabilidades, mas rejeita-se a liberdade positiva e madura como capacidade de autodeterminação em vista do bem e da verdade, que implica necessariamente responsabilidade pelas próprias escolhas e suas consequências. A reconquista da forma, ao contrário, exige a disposição corajosa e muitas vezes contracultural para o *sacrifício*: não necessariamente no sentido ritualístico arcaico de oferendas sangrentas (embora este também possua sua lógica simbólica profunda relacionada à expiação e à comunhão), mas no sentido etimológico primordial de *sacrum facere*, tornar sagrado, ou seja, a capacidade consciente e livre de renunciar a um bem menor,

imediato e aparente em prol de um bem maior, duradouro e real; de adiar ou moderar o prazer imediato e efêmero em prol da felicidade autêntica e significativa (*eudaimonia*); de sacrificar o interesse egoísta e particular em prol do bem comum da comunidade ou da fidelidade incondicional à verdade descoberta. Exige, igualmente, uma atitude fundamental de *submissão* ou *obediência* (*ob-audire*, escutar atentamente): não, evidentemente, a uma tirania humana arbitrária, a um poder opressor ou a dogmas irracionais, mas sim à estrutura mesma da realidade, à ordem intrínseca do ser, à verdade objetiva que se revela à inteligência honesta e à consciência reta, aos princípios éticos universais que fundamentam uma ordem social justa, digna e florescente (como a regra de ouro presente em quase todas as tradições morais). Exige, ademais, uma profunda *humildade* intelectual e moral: o reconhecimento honesto e sereno dos limites intransponíveis da razão e da vontade humanas, a abertura para aprender com a sabedoria acumulada na tradição (filosófica, religiosa, artística, científica) e com a experiência vivida pelos outros (especialmente os mais velhos e os mais sábios), a capacidade de reconhecer algo (ou Alguém) como intrinsecamente superior a si mesmo em dignidade, conhecimento, beleza ou bondade, superando o orgulho prometeico e o narcisismo infantil tão característicos da modernidade. E exige, como fundamento último e condição de possibilidade de tudo isso, o *reconhecimento explícito ou implícito de uma ordem superior*, de um princípio transcendente que é a fonte última e inesgotável da forma, do sentido, do valor e da própria inteligibilidade do real. Seja essa ordem concebida como o *Logos* eterno e divino da filosofia grega (Heráclito, Platão, Aristóteles, Estoicos), o Deus pessoal, criador, providente e amoroso da tradição religiosa judaico-cristã-islâmica, o *Tao* impessoal, imanente e transcendente do pensamento chinês, a Lei Natural objetiva e universal inscrita por Deus no coração humano e na estrutura do cosmos (Cícero, Tomás de Aquino), ou simplesmente como um Princípio Inteligível, um Fundamento último do Ser (o Ser de Parmênides, o Uno de Plotino, o *Grund* de Heidegger) que funda a realidade e a torna cognoscível e desejável. Sem essa referência vertical fundamental, sem esse ponto arquimédico fora do fluxo imanente e caótico das aparências e dos desejos, a disciplina interior corre o risco constante de se tornar mero autocontrole pragmático a serviço de fins arbitrários e egoístas (como no caso do ascetismo do atleta profissional ou do executivo de sucesso), o sacrifício perde seu sentido último e sua força motivadora, e a própria busca pela forma se dissolve inevitavelmente no pântano do relativismo niilista, onde todas as formas se equivalem e nenhuma tem valor intrínseco.

É precisamente a partir dessa reorientação interior fundamental – dessa *conversão* (*metanoia*, mudança radical de mente e coração) da alma que se volta do caos dispersivo das paixões e da multiplicidade enganosa do mundo fenomênico para a unidade luminosa e ordenadora do *Logos* – e desse reconhecimento renovado, humilde e grato de uma ordem de ser e de valor que transcende o puramente material, subjetivo e contingente, que se torna novamente possível, tanto para o indivíduo quanto para a cultura, reinterpretar, reviver e participar conscientemente da própria *História como um drama formal e espiritual impregnado de sentido*. Essa visão da história, que, como vimos no primeiro capítulo, foi a norma implícita ou explícita durante a maior parte da civilização ocidental (e de muitas outras culturas

tradicionais), contrasta radicalmente com as interpretações predominantemente materialistas, progressistas lineares, relativistas historicistas ou abertamente niilistas que se tornaram hegemônicas na academia e na cultura dominante da modernidade tardia. Não se trata, evidentemente, de propor uma visão puramente *materialista* (como o marxismo vulgar), que reduz a complexidade infinita e misteriosa da aventura humana a meros processos econômicos determinísticos, a lutas por poder entre classes ou grupos, ou a determinações biológicas ou ambientais cegas, ignorando ou subestimando grosseiramente a força causal decisiva das ideias, dos valores espirituais, das crenças religiosas, da liberdade humana individual e coletiva, e da própria contingência imprevisível dos eventos. Não se trata, tampouco, de retornar a uma visão ingenuamente *progressista* e linear (como a de certos iluministas ou positivistas), que enxerga a história como uma marcha triunfal, automática e inevitável em direção a um futuro utópico de perfeição terrena (seja ele o reino da razão pura, a sociedade sem classes, o paraíso tecnológico ou a harmonia ecológica universal), ignorando teimosamente a persistência trágica do mal, do sofrimento e da estupidez humana ao longo dos séculos, a fragilidade intrínseca de todas as conquistas civilizacionais e a possibilidade sempre presente e real de regressão, decadência e catástrofe (como o século XX demonstrou de forma tão eloquente e terrível). Tampouco se reduz, por outro lado, a uma visão puramente *cíclica* e fatalista (como a de Spengler em sua forma mais rígida e determinista), que nega qualquer possibilidade real de novidade significativa, de liberdade criativa genuína, de progresso moral autêntico ou de intervenção transcendente no curso dos acontecimentos, condenando as culturas a um ciclo biológico inescapável de nascimento, crescimento, declínio e morte, sem qualquer esperança de redenção ou superação. A compreensão da história como um "drama formal e espiritual impregnado de sentido" busca integrar os elementos de verdade presentes em algumas dessas visões parciais (a importância dos fatores materiais, a realidade do progresso técnico e moral em certos aspectos, a existência de padrões cíclicos e de limites biológicos), mas transcendendo seus reducionismos e sua imanência fechada. Ela reconhece a presença de *estruturas* recorrentes, de *padrões* formais (sociais, políticos, psicológicos, culturais), de *arquétipos* simbólicos universais que se manifestam e se desdobram ao longo do tempo, conferindo uma certa inteligibilidade e previsibilidade ao processo histórico (a "forma" ou a dimensão nomotética e estrutural da história). Mas, ao mesmo tempo, e de forma igualmente crucial, enfatiza o caráter *único*, *irrepetível*, *contingente* e fundamentalmente *aberto* de cada situação histórica concreta, o papel decisivo da *liberdade* humana (individual e coletiva) na configuração dos eventos e na resposta aos desafios, a *responsabilidade* moral intransferível inerente às nossas escolhas e ações (ou omissões), e a possibilidade sempre presente e transformadora da *intervenção* de uma dimensão transcendente – seja ela concebida como a Providência divina que guia a história de forma misteriosa, a Graça que redime e eleva a natureza humana, o Destino que se revela nos momentos cruciais, ou simplesmente como a irrupção do inesperado, do numinoso, do milagroso, que reorienta radicalmente o curso dos acontecimentos e abre novas possibilidades (o "drama" impregnado de "sentido", a dimensão idiográfica, existencial e espiritual da história).

Nessa perspectiva hermenêutica renovada, os eventos históricos deixam de ser meros fatos brutos, dados neutros a serem coletados, quantificados e explicados por leis gerais impessoais, como na abordagem positivista ou cientificista. Tornam-se *símbolos* densos de significado, hierofanias que apontam para realidades mais profundas da condição humana, da ordem (e desordem) do ser, e do próprio mistério do tempo. As grandes lutas e conflitos que marcam a história humana (como as Guerras Persas, as Guerras Púnicas, as Cruzadas, as Guerras Mundiais, a Guerra Fria) não são apenas choques de interesses materiais, disputas por poder geopolítico ou conflitos ideológicos, mas também, e talvez principalmente, manifestações concretas e dramáticas da tensão perene e universal entre ordem e desordem, cosmos e caos, sentido e absurdo, bem e mal, liberdade e servidão, verdade e mentira, que se desenrola tanto no palco da história quanto no coração de cada ser humano. As grandes figuras históricas – sejam elas estadistas (Péricles, Augusto, Churchill), santos (Francisco de Assis, Teresa de Ávila, Madre Teresa), filósofos (Sócrates, Platão, Agostinho, Tomás de Aquino), artistas (Fídias, Michelangelo, Bach, Shakespeare) ou cientistas (Arquimedes, Newton, Einstein) – não são apenas produtos passivos de seu tempo, de suas circunstâncias sociais ou de suas determinações psicológicas, mas *agentes* livres e responsáveis que encarnam, de forma particularmente intensa, luminosa e exemplar (ou, no caso dos tiranos e malfeitores, de forma sombria e advertidora), certas possibilidades fundamentais da condição humana, tornando-se modelos (positivos ou negativos), fontes de inspiração ou objetos de reflexão crítica para as gerações futuras. Ler a história dessa maneira exige, portanto, muito mais do que erudição factual enciclopédica, rigor metodológico na análise das fontes ou sofisticação na aplicação de modelos sociológicos ou econômicos (embora tudo isso seja necessário e valioso). Requer, adicionalmente e de forma indispensável, *sensibilidade simbólica* para decifrar os significados ocultos nos eventos e nas narrativas, capacidade de *discernimento ético e espiritual* (*diakrisis*) para distinguir entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, o autêntico e o espúrio nas ações e motivações humanas, e uma *abertura fundamental da alma* para o *mistério* insondável da existência humana, da liberdade e da ordem (ou desordem) do ser, que sempre excede e desafia nossas tentativas de explicação completa, definitiva e puramente racional. É uma leitura que busca não apenas *explicar* causalmente o passado para dominá-lo intelectualmente, mas *compreendê-lo* em sua profundidade existencial e espiritual (*Verstehen* hermenêutico) e extrair dele não apenas informações úteis ou curiosidades interessantes, mas *sabedoria* prática (*phronesis*) para viver bem no presente e *orientação* prudencial para construir um futuro mais humano, justo e significativo. O trabalho monumental de Eric Voegelin, especialmente em sua obra magna inacabada "Ordem e História", ao analisar comparativamente as diversas "experiências de ordem" (desde as cosmológicas do antigo Oriente Próximo até as filosóficas da Grécia e as revelacionais de Israel e do Cristianismo) e suas complexas "simbolizações" ao longo da história humana, oferece um modelo magistral e inspirador de como essa leitura formal, existencial e espiritualmente atenta da história pode ser realizada, revelando a busca constante, dramática e muitas vezes trágica da humanidade por sintonia (*homonoia*) com a ordem transcendente do ser, uma busca constantemente ameaçada pela tentação

gnóstica de se fechar na imanência, de divinizar o homem ou o mundo, ou de deformar a realidade para adequá-la a projetos ideológicos de autossalvação intramundana.

Quais seriam, então, as *implicações práticas* concretas e as *possibilidades reais* abertas por essa árdua, mas potencialmente libertadora, reconquista da forma histórica e por essa releitura da história como um drama espiritual impregnado de sentido? É fundamental frisar, mais uma vez e com veemência, para evitar mal-entendidos comuns e perigosos, que não se trata de propor um retorno nostálgico, reacionário e impossível a um passado idealizado e mitificado (que, na verdade, nunca existiu em sua pureza imaginada), nem de advogar pela imposição autoritária e violenta de um modelo cultural, político ou religioso único e monolítico que sufoque a legítima e enriquecedora diversidade humana e a liberdade de consciência individual. A forma histórica, como princípio vivo e ordenador, não é uma estrutura rígida, estática e imutável a ser copiada servilmente do passado, mas sim um princípio dinâmico de ordem, inteligibilidade e hierarquia de valores que se encarna e se atualiza de maneiras sempre novas, singulares e criativas em diferentes tempos, lugares, culturas e personalidades individuais, em diálogo constante com as circunstâncias mutáveis e os desafios específicos de cada época. A reconquista da forma implica, antes de tudo e acima de tudo, uma *reorientação fundamental* da consciência, uma *conversão* profunda do olhar e do coração, tanto no nível individual quanto, por irradiação, no nível coletivo. Trata-se de recuperar a capacidade, hoje tão dramaticamente atrofiada pela cultura dominante, de perceber a dimensão *vertical* da existência, de reconhecer a presença do inteligível no sensível, do permanente no transitório, do universal no particular, do sagrado no profano, da ordem no caos aparente.

No plano *individual*, essa reorientação exige um esforço consciente, deliberado, contínuo e muitas vezes solitário de *askesis* pessoal, de autodisciplina e autoeducação da alma. Isso implica, concretamente: o cultivo perseverante das *virtudes intelectuais* (o amor pela verdade acima das conveniências ou dos preconceitos, o estudo diligente e aprofundado das grandes obras da tradição filosófica, literária, artística e científica, o desenvolvimento do pensamento crítico rigoroso e honesto, a capacidade de diálogo racional e respeitoso com posições divergentes) e das *virtudes morais* fundamentais (a prudência ou sabedoria prática para discernir o bem em cada situação concreta, a justiça para dar a cada um o que lhe é devido, a fortaleza ou coragem para enfrentar as dificuldades e perseverar no bem apesar dos obstáculos, a temperança ou moderação para controlar os apetites e paixões desordenadas, a humildade para reconhecer os próprios limites e erros, a caridade ou amor benevolente para com o próximo); a busca ativa e sincera por *sentido* existencial através da reflexão filosófica pessoal, da prática religiosa ou espiritual autêntica (oração, meditação, participação comunitária), da contemplação silenciosa da beleza da natureza e da arte, e do engajamento em atividades significativas que transcendam o mero interesse egoísta (serviço aos outros, busca pela justiça, criação de beleza); a *resistência* deliberada e estratégica à tirania avassaladora do presenteísmo, do consumismo compulsivo, da cultura da distração permanente e da superficialidade generalizada, através do cultivo consciente da *memória* pessoal e coletiva (ler história, conversar com os

mais velhos, preservar tradições familiares e locais), da *paciência* nos processos de aprendizado e relacionamento, do *silêncio* interior e exterior como condição para a escuta e a reflexão, e da capacidade de *adiar a gratificação* imediata em vista de bens maiores, mais duradouros e mais significativos. Implica, sobretudo, como coroa de todo esse esforço, desenvolver o *discernimento* espiritual e intelectual (a *phronesis* aristotélica, a *prudentia* tomista, a *diakrisis* dos Padres do Deserto) para distinguir, nas situações complexas e ambíguas da vida cotidiana, entre o essencial e o acidental, entre a forma autêntica que eleva e a deformação ideológica que degrada, entre o vitalismo genuíno que serve à vida e à verdade e o vitalismo degenerado que a destrói em nome de uma falsa intensidade.

No plano *coletivo*, a reconquista da forma, embora comece necessariamente no coração de indivíduos despertos, exige também um esforço renovado, coordenado e corajoso por parte das *instituições formadoras* da sociedade, aquelas que têm a responsabilidade primordial de transmitir a cultura, os valores e a memória de uma geração para outra. A *família*, como célula primeira e fundamental da sociedade, precisa ser fortalecida em sua capacidade de transmitir não apenas a vida biológica, mas também os valores éticos fundamentais, o afeto seguro, a identidade primária e os rudimentos da tradição cultural e religiosa. A *escola* e a *universidade*, em todos os níveis, precisam urgentemente reequilibrar seu foco excessivamente tecnicista, utilitarista e mercadológico, revalorizando corajosamente e sem complexos a *formação humanística integral* como seu objetivo principal. Isso significa restaurar o lugar central do estudo aprofundado e crítico da história (universal e nacional), da filosofia (em suas diversas tradições), da literatura clássica e moderna, das artes (visuais, musicais, cênicas) e das línguas (clássicas e modernas), não como meros ornamentos dispensáveis ou disciplinas de segunda classe, mas como ferramentas essenciais para a formação de cidadãos conscientes, críticos, responsáveis, capazes de pensar por si mesmos, de apreciar a beleza, de discernir a verdade e de agir com justiça e prudência no mundo. As *comunidades religiosas* (igrejas, sinagogas, mesquitas, templos), por sua vez, têm a responsabilidade crucial de preservar, aprofundar e transmitir suas ricas tradições de sabedoria espiritual, moral e litúrgica de forma relevante, autêntica e não fundamentalista, oferecendo um contraponto necessário ao materialismo e ao relativismo dominantes e nutrindo a dimensão transcendente da existência humana. As *instituições culturais* (museus, teatros, orquestras, bibliotecas, editoras, meios de comunicação sérios) deveriam assumir um papel mais ativo e consciente na promoção da beleza autêntica (e não apenas do entretenimento fácil ou da provocação vazia), da verdade factual e histórica (combatendo a desinformação e a manipulação), e do diálogo público significativo e pluralista sobre as grandes questões humanas, em vez de meramente refletirem passivamente ou amplificarem acriticamente a fragmentação, a superficialidade e a polarização reinantes. A *arte*, em particular, teria um papel crucial a desempenhar nessa reconquista da forma, transcendendo a auto-referencialidade estéril do "jogo" pós-moderno ou a mera função de crítica social negativa (embora esta também seja importante em certos contextos), para reencontrar sua vocação mais profunda e nobre como busca pela beleza e pela verdade, como encarnação sensível de formas inteligíveis e espirituais, capaz de despertar a sensibilidade estética e moral, elevar o

espírito humano e restaurar a capacidade de percepção simbólica tão necessária para decifrar o drama complexo da existência. A *filosofia* e a *teologia*, por sua vez, seriam chamadas a abandonar tanto o jargão acadêmico hermético e irrelevante para a vida real quanto a subserviência às modas intelectuais passageiras ou às pressões ideológicas do momento, para recuperar sua vocação original e perene de busca pela sabedoria (*sophia*), pela compreensão última da realidade (metafísica) e pela orientação ética fundamental (*ethos*), oferecendo quadros interpretativos robustos, coerentes e existencialmente relevantes que possam dar sentido à experiência humana e histórica em toda a sua complexidade, ambiguidade e profundidade. A própria *política*, para se regenerar de sua atual crise de legitimidade e eficácia, precisaria urgentemente transcender o pragmatismo cínico e imediatista, a polarização ideológica paralisante e a demagogia populista manipuladora, buscando novamente fundamentar- se em princípios éticos sólidos e universalizáveis (como a dignidade inalienável da pessoa humana, a justiça como equidade, a solidariedade e o bem comum), numa visão de longo prazo informada pela história e pela prudência, e no reconhecimento da importância vital da tradição constitucional, das instituições intermediárias (família, comunidades locais, associações civis) e da virtude cívica dos cidadãos para a saúde e a sustentabilidade da democracia e da liberdade.

É evidente, ao concluir esta reflexão sobre os caminhos possíveis para a reconquista da forma, que não estamos propondo um programa político detalhado a ser implementado por decreto governamental, nem uma utopia social a ser alcançada de uma vez por todas num futuro previsível. Trata-se, antes e acima de tudo, de um *processo* lento, árduo, orgânico, cultural, espiritual e sempre inacabado de renovação da consciência e das instituições, que começa necessariamente no interior de cada alma individual que desperta para a gravidade da crise atual e decide, livre e responsavelmente, resistir à entropia reinante e buscar novamente a sintonia com a ordem do ser. Esse despertar individual pode, então, irradiar-se gradualmente para a comunidade através do exemplo pessoal, do diálogo paciente e persuasivo, da educação formadora, da criação artística e intelectual significativa, e da construção ou revitalização de instituições que encarnem e promovam os valores da forma, da verdade e do sentido. Não há garantias fáceis de sucesso nesta empreitada, e os desafios são imensos e formidáveis. A inércia poderosa da apatia cultural, a sedução constante e multiforme do vitalismo fragmentado e as forças sociais, econômicas e tecnológicas que promovem ativamente a desordem, a superficialidade e o esquecimento histórico são obstáculos reais e difíceis de superar. No entanto, a própria persistência da busca humana por sentido, verdade, beleza e comunidade, mesmo nas circunstâncias mais adversas e em meio à aparente ausência ou negação desses valores na cultura dominante, é um testemunho eloquente e comovente da presença indelével do *Logos* na alma humana, como uma centelha divina que nunca se extingue completamente, e um sinal inextinguível de esperança para o futuro. A capacidade mesma de diagnosticar o colapso da forma histórica, de sentir a dor profunda de sua ausência, de analisar suas causas e consequências, como tentamos fazer neste ensaio, é, paradoxalmente, o primeiro passo indispensável e talvez o mais decisivo para a sua possível restauração. Ao tomar consciência lúcida da doença, por mais grave que ela seja, abre-se a possibilidade real do

tratamento e da cura. A tarefa que se apresenta a nós, indivíduos e coletividades conscientes da gravidade e da urgência do momento histórico que vivemos, é a de reabrir corajosamente a alma – nossa própria alma e, na medida de nossas possibilidades, a alma de nossa cultura – à estrutura profunda, inteligível e hierárquica do ser, onde a História possa ser novamente lida, interpretada e vivida não como uma sucessão material de eventos cegos, caóticos e sem propósito, mas como aquilo que ela é em sua essência mais profunda e verdadeira: um *drama formal e espiritual impregnado de sentido*, no qual cada um de nós é chamado a desempenhar seu papel único, insubstituível e responsável com lucidez, coragem, dignidade, compaixão e esperança.

Conclusão

O colapso da forma histórica, portanto, emerge de nossa análise não como um problema meramente acadêmico, uma questão de interesse exclusivo para historiadores eruditos, filósofos abstratos ou críticos culturais pessimistas, nem tampouco como uma simples lamentação conservadora e saudosista pela perda inevitável de um passado idealizado que talvez nunca tenha existido em sua forma pura. Revela-se, antes e de forma muito mais dramática, como um *dilema existencial* de primeira grandeza para o homem contemporâneo, uma *crise espiritual* profunda que afeta radicalmente nossa capacidade individual e coletiva de viver vidas que sejam não apenas confortáveis, longas ou excitantes, mas fundamentalmente *significativas*, *coerentes* e *orientadas para o bem*. A apatia generalizada que diagnosticamos, a fragmentação cultural e social que nos isola, a superficialidade avassaladora das relações e do pensamento, a violência latente que explode periodicamente, e a busca desesperada e muitas vezes patética por vitalidade em fontes equivocadas, espúrias e frequentemente destrutivas (drogas, sexo compulsivo, consumismo, extremismos ideológicos) são todos sinais inequívocos e alarmantes de uma profunda desorientação espiritual, de uma perda de rumo civilizacional que clama urgentemente por um diagnóstico preciso, corajoso e sem concessões, e por uma resposta que esteja à altura da gravidade do desafio.

Essa resposta, insistimos veementemente ao concluir nossa reflexão, não reside, de forma alguma, nas promessas fáceis, sedutoras e recorrentes das novas (ou velhas) ideologias totalizantes (sejam elas de cariz político, tecnológico, cientificista ou mesmo pseudo-espiritual), que apenas reeditam sob novas roupagens e com novas ferramentas a velha e persistente tentação gnóstica de realizar o paraíso na terra através da vontade humana autônoma e desvinculada da ordem transcendente do ser, geralmente ao custo da liberdade individual, da verdade objetiva e de rios de sangue. Tampouco reside, no extremo oposto, na resignação cínica, apática e niilista que declara a busca por sentido como uma ilusão obsoleta, uma fraqueza a ser superada ou uma questão puramente privada e subjetiva, abandonando o campo da cultura e da vida pública ao caos, à barbárie ou à tirania dos mais fortes e inescrupulosos. Reside, sim, acreditamos firmemente, na tarefa humilde, paciente, perseverante e muitas vezes contracultural de *reabrir a consciência* – individual e, na medida do possível, coletiva – à estrutura inteligível,

hierárquica e significativa do ser e da história, reconhecendo com lucidez tanto os limites intransponíveis de nossa condição finita e decaída quanto as alturas vertiginosas às quais somos chamados pela nossa própria natureza racional e espiritual. É um convite premente e talvez urgente a redescobrir, a revalorizar e a nos reconectar com as fontes perenes da forma, da verdade, da beleza e do bem, que continuam a jorrar silenciosamente sob os escombros ruidosos e caóticos da modernidade tardia, disponíveis para aqueles que têm olhos para ver, ouvidos para ouvir e um coração disposto a buscar. É um chamado existencial a cultivar a *disciplina interior* (*askesis*) necessária para perceber essas fontes, para delas beber com gratidão e humildade, e para, então, tentar encarná-las criativamente, com coragem e prudência, em nossas próprias vidas, em nossas relações interpessoais, em nossas obras profissionais e artísticas, e em nosso engajamento cívico, por mais modestas e limitadas que sejam nossas capacidades e circunstâncias individuais.

A tarefa é, sem dúvida, imensa, talvez a maior de nosso tempo. Os resultados nunca são garantidos neste lado da história, onde a liberdade humana pode sempre escolher o mal e a desordem. As forças da entropia cultural, da dissolução niilista e da sedução tecnológica são poderosas, onipresentes e extremamente sedutoras. No entanto, a própria persistência inegável da busca humana por sentido, verdade e beleza, mesmo nas circunstâncias mais adversas, mesmo em meio à aparente ausência ou negação desses valores na cultura dominante, é um testemunho eloquente e comovente da presença indelével do *Logos* na alma humana, como uma bússola interior que, mesmo desmagnetizada pela tempestade da modernidade, continua a apontar vagamente, mas insistentemente, para o Norte verdadeiro da existência. A possibilidade mesma de empreender essa jornada de reconquista da forma, de resistir à correnteza avassaladora da dissolução cultural e espiritual, e de buscar novamente, individual e coletivamente, a sintonia com a ordem do ser, talvez seja o sinal mais eloquente e esperançoso de que a forma histórica, embora profundamente eclipsada, ameaçada e ferida em nossa época, não está irremediavelmente perdida ou morta. Sua chama ainda arde, mesmo que tênue, no fundo da consciência humana, esperando ser redescoberta, reavivada e transmitida. É nesse espírito de realismo lúcido, mas também de esperança fundada na própria estrutura da realidade e na dignidade inalienável da pessoa humana, de lucidez crítica em relação às patologias do presente, mas também de compromisso ativo com a árdua e nobre tarefa de reconstrução interior e cultural, que concluímos este ensaio sobre o colapso da forma histórica e a busca por sentido na modernidade tardia.

***

Notas

1. Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, trad. Ricardo Corrêa Barbosa, 15ª ed. (Rio de Janeiro: José Olympio, 2017). ↩

2. Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida*, trad. Plínio Dentzien (Rio de Janeiro: Zahar, 2001). ↩

3. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*, trad. Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990). ↩

4. Giambattista Vico, *Princípios de uma Ciência Nova Acerca da Natureza Comum das Nações* (1744), trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado (São Paulo: Abril Cultural, 1974). ↩

5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses (Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002). ↩

6. Eric Voegelin, *Ordem e História*, 5 vols. (São Paulo: Edições Loyola, 2009-2019). ↩

7. Karl Marx e Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano (São Paulo: Boitempo, 2007). ↩

8. Oswald Spengler, *A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*, trad. Herbert Caro (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973). ↩

9. Arnold J. Toynbee, *Um Estudo da História*, compêndio por D.C. Somervell, trad. Isa Silveira Leal e Miroel Silveira (São Paulo: Martins Fontes, 1987). ↩

10. Platão, *Mênon*, trad. Maura Iglésias (Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001). ↩

11. Aristóteles, *Poética*, trad. Eudoro de Sousa (São Paulo: Ars Poetica, 1993), 1451b. ↩

12. Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, trad. Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 2001), §125. ↩

13. Charles Darwin, *A Origem das Espécies*, trad. Eugênio Amado (Belo Horizonte: Itatiaia, 2009). ↩

14. Christopher Lasch, *A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana Numa Era de Expectativas Decrescentes*, trad. Ernani Ssó (São Paulo: É Realizações, 2020). ↩

Referências

Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Darwin, Charles. *A Origem das Espécies*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 2009.

Freud, Sigmund. "O Inconsciente" (1915). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Lasch, Christopher. *A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana Numa Era de Expectativas Decrescentes*. Tradução de Ernani Ssó. São Paulo: É Realizações, 2020.

Lyotard, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 15ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2017.

Marx, Karl, e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Platão. *Fédon*. Tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

Platão. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

Spengler, Oswald. *A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

Toynbee, Arnold J. *Um Estudo da História*. Compêndio por D.C. Somervell. Tradução de Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

Voegelin, Eric. *Ordem e História*. Vol. 1, *Israel e a Revelação*. Tradução de Cecília Camargo

Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Voegelin, Eric. *Ordem e História*. Vol. 2, *O Mundo da Pólis*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Voegelin, Eric. *Ordem e História*. Vol. 3, *Platão e Aristóteles*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Voegelin, Eric. *Ordem e História*. Vol. 4, *A Era Ecumênica*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

Voegelin, Eric. *Ordem e História*. Vol. 5, *Em Busca da Ordem*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

Considerações sobre o conceito de PrediçãoDerrisória

Introdução

Nosso conceito de predição derrisória propõe que certos elementos presentes na antiguidade pagã, antecedentes ao cristianismo, não são meramente coincidências históricas, ou apropriações indébitas por parte da tradição cristã, mas sim, símbolos precursores, como que antecipações imperfeitas de realidades cristãs que viriam à tona séculos, e até mesmo milênios depois.

A questão das semelhanças entre as narrativas, símbolos e práticas do cristianismo e aqueles encontrados nas religiões pagãs da antiguidade tem sido objeto de intenso debate acadêmico por séculos. Desde os primeiros apologistas cristãos até os estudiosos contemporâneos de religião comparada, muitos têm se debruçado sobre as notáveis correspondências entre elementos como o nascimento virginal, a morte e ressurreição de uma figura divina, e diversos outros motivos que parecem ecoar entre o cristianismo e as tradições religiosas que o precederam. Estas semelhanças têm sido interpretadas de maneiras diversas: como evidências de empréstimos culturais, como manifestações de arquétipos universais da psique humana, ou como simples coincidências resultantes de necessidades religiosas comuns a todas as culturas.

Nesse contexto, propomos uma interpretação alternativa que denominamos "predição derrisória" – um conceito que busca compreender essas semelhanças não como meras apropriações ou coincidências, mas como manifestações fragmentárias e imperfeitas de verdades espirituais que encontrariam sua expressão plena e histórica apenas no advento do cristianismo. Essa abordagem reconhece a genuína originalidade e unicidade da revelação cristã, sem negar a existência de paralelos significativos nas tradições pagãs que a antecederam.

Nesse sentido, podemos considerar a hipótese de que certas passagens da vida de Cristo

- como, por exemplo, seu nascimento e morte - já haviam sido "predicadas" de modo profano, difuso e desorganizado em várias culturas pagãs. Essas predições, no entanto, não são totalmente claras ou plenas como os relatos evangélicos, e muito menos os eventos correspondentes, mas apenas um vislumbre fragmentado das realidades espirituais e históricas que só seriam completadas e atualizadas na encarnação do próprio Verbo Divino na história.

Essas manifestações simbólicas e formais aparecem ao longo de um vasto período de tempo nas mais diversas culturas, "antecipando sem saber", se assim podemos dizer, formas cambiáveis dos eventos que se concretizaram na vinda de Cristo. Tais manifestações não devem ser entendidas como profecias conscientes ou revelações parciais, mas como expressões intuitivas de

uma verdade transcendente que ainda não havia se manifestado plenamente no plano histórico.

A origem dessa teoria reside na observação do escopo de religiões e mitologias da antiguidade e de como elas trazem elementos que, de certa maneira, ressoam com os grandes momentos da narrativa cristã a ponto, inclusive, de confundi-las com meras apropriações culturais por um processo de absorção histórica. Contudo, não é o que cremos. Inclusive, ao contrário da tipologia cristã – que vê nas figuras do Antigo Testamento um tipo ou prefiguração de Cristo –, a ideia de "predição derrisória" entende essas semelhanças tão somente como meras aproximações instintivas de uma realidade que ainda não se manifestou plenamente, que viviam em germe na forma mentis da humanidade decaída.

É importante esclarecer que o termo "derrisória" aqui não carrega uma conotação pejorativa ou de escárnio em relação às tradições pagãs. Antes, refere-se ao caráter incompleto, fragmentário e por vezes distorcido dessas antecipações quando comparadas à plenitude da revelação cristã. São como esboços imperfeitos que, embora contenham elementos de verdade, não alcançam a clareza, a coerência e, sobretudo, a realidade histórica que caracterizam os eventos cristãos. Assim como um esboço preliminar pode conter traços essenciais de uma obra de arte sem capturar sua beleza e significado completos, as predições derrisórias contêm vislumbres da verdade cristã sem sua plenitude revelada.

A relevância deste estudo transcende o mero interesse histórico ou comparativo. Ao examinar como as culturas pagãs anteciparam, ainda que de forma imperfeita, elementos centrais da narrativa cristã, podemos obter insights valiosos sobre a universalidade de certos símbolos religiosos, sobre a maneira como a revelação divina interage com a cultura humana, e sobre como o cristianismo, ao mesmo tempo que afirma sua singularidade histórica, também se apresenta como o cumprimento e a transfiguração de anseios espirituais presentes em toda a humanidade.

Nas seções seguintes, exploraremos exemplos específicos dessas predições derrisórias, analisaremos as transformações estéticas e teológicas operadas pelo cristianismo sobre esses elementos pagãos, e refletiremos sobre as implicações filosóficas e teológicas desse fenômeno para nossa compreensão da história religiosa da humanidade e do papel providencial do cristianismo nessa história.

Fundamentação teórica do conceito de Predição Derrisória

O conceito de "forma mentis" da humanidade, que mencionamos como base para compreender as semelhanças entre símbolos pagãos e cristãos, merece um desenvolvimento mais aprofundado. Esta expressão latina, que pode ser traduzida como "forma da mente" ou "estrutura

mental", refere-se a um conjunto de disposições cognitivas, perceptivas e simbólicas que seriam comuns a toda a humanidade, independentemente de contextos culturais específicos. No âmbito de nossa teoria da predição derrisória, propomos que esta forma mentis universal contém potencialidades de percepção e expressão de realidades espirituais que transcendem as manifestações culturais particulares.

A humanidade, mesmo em sua condição decaída – para usar uma terminologia teológica – mantém uma capacidade inata de intuir e expressar, ainda que de maneira imperfeita, verdades transcendentes que só encontrariam sua manifestação plena na revelação cristã. Esta capacidade não deve ser confundida com uma revelação natural completa ou com um conhecimento inato de Deus, mas antes como uma disposição estrutural da mente humana que a torna receptiva a certos símbolos, narrativas e conceitos religiosos fundamentais.

Essa compreensão da forma mentis humana nos permite explicar por que motivos semelhantes aparecem em tradições religiosas geograficamente distantes e historicamente desconectadas. Não se trata de mera difusão cultural ou de coincidências aleatórias, mas de expressões diversas de uma mesma estrutura mental humana confrontada com realidades espirituais semelhantes. Assim, quando observamos o nascimento milagroso de um salvador em diferentes tradições, não estamos necessariamente diante de um caso de empréstimo cultural, mas de manifestações paralelas de uma mesma intuição espiritual presente na forma mentis humana.

Posicionamento em relação a outras abordagens comparativas

A teoria da predição derrisória se distingue de outras abordagens comparativas entre o cristianismo e as religiões pagãs, oferecendo uma perspectiva que reconhece tanto a singularidade da revelação cristã quanto a legitimidade das intuições espirituais presentes nas tradições pagãs. Vejamos como ela se posiciona em relação a algumas dessas abordagens:

Sincretismo

O sincretismo religioso propõe que o cristianismo teria absorvido e adaptado elementos de religiões pagãs como estratégia de expansão e aceitação cultural. Esta visão, popularizada por estudos como os de Franz Cumont sobre os cultos orientais no Império Romano, tende a reduzir o cristianismo a um amálgama de tradições anteriores, negando sua originalidade teológica e histórica.

A teoria da predição derrisória, ao contrário, reconhece as semelhanças entre o cristianismo

e as religiões pagãs sem reduzir o primeiro a uma mera síntese das segundas. Em nossa perspectiva, o cristianismo não "absorveu" elementos pagãos, mas revelou o significado pleno de intuições espirituais que já estavam presentes, de forma fragmentária e imperfeita, nas tradições anteriores. A diferença é sutil, mas crucial: não se trata de apropriação, mas de revelação e cumprimento.

Difusionismo cultural

O difusionismo cultural explica as semelhanças entre tradições religiosas como resultado de contatos históricos e transmissão de ideias entre diferentes culturas. Esta abordagem, embora válida em muitos contextos, frequentemente falha em explicar paralelos entre tradições que não tiveram contato histórico direto.

Nossa teoria da predição derrisória não nega a realidade da difusão cultural, mas propõe que, além dela, existe uma base comum na forma mentis humana que explica certas convergências simbólicas e narrativas. Assim, mesmo quando não há evidência de contato direto entre tradições, podem surgir paralelos significativos devido a essa estrutura mental compartilhada confrontada com realidades espirituais semelhantes.

Arquétipos junguianos

A teoria dos arquétipos de Carl Jung propõe que certas imagens e narrativas recorrentes nas religiões e mitologias derivam de estruturas universais do inconsciente coletivo. Esta abordagem oferece uma explicação psicológica para as semelhanças entre tradições religiosas, sem necessariamente abordar sua dimensão teológica ou histórica.

A teoria da predição derrisória compartilha com a abordagem junguiana o reconhecimento de padrões universais na expressão religiosa humana, mas vai além ao propor que esses padrões não são apenas estruturas psicológicas, mas intuições fragmentárias de verdades espirituais objetivas que encontrariam sua expressão plena e histórica no cristianismo. Em outras palavras, enquanto Jung vê os arquétipos como projeções da psique humana, nossa teoria os vê como percepções imperfeitas de realidades transcendentes.

Tipologia católica

A tipologia católica, desenvolvida pelos Padres da Igreja e pela teologia medieval, vê nas figuras e eventos do Antigo Testamento "tipos" ou prefigurações de Cristo e da Igreja. Esta abordagem reconhece um desígnio divino consciente na preparação para a vinda de Cristo através

da história de Israel.

Nossa teoria da predição derrisória se distingue da tipologia tradicional ao estender o conceito de prefiguração para além da revelação bíblica, incluindo também as tradições pagãs. No entanto, diferentemente da tipologia bíblica, não vemos essas prefigurações pagãs como parte de um desígnio revelado conscientemente, mas como manifestações espontâneas e imperfeitas de intuições espirituais presentes na forma mentis humana. Enquanto a tipologia bíblica vê uma continuidade revelada entre o Antigo e o Novo Testamento, a predição derrisória vê uma continuidade não revelada, mas providencial, entre as intuições pagãs e a revelação cristã.

Bases metodológicas para análises comparativas

Para desenvolver uma análise comparativa rigorosa entre os elementos pagãos e cristãos sob a perspectiva da predição derrisória, estabelecemos algumas bases metodológicas:

1. Distinção entre Forma e Conteúdo: É essencial distinguir entre semelhanças formais (estrutura narrativa, imagens, símbolos) e semelhanças de conteúdo (significado teológico, implicações éticas, contexto histórico). Muitas vezes, as predições derrisórias apresentam semelhanças formais com os eventos cristãos, mas diferem significativamente em seu conteúdo e significado.

2. Contextualização Histórica e Cultural: Cada elemento religioso deve ser analisado em seu próprio contexto histórico e cultural, evitando anacronismos e generalizações. A compreensão adequada de um mito ou ritual pagão requer o conhecimento de seu significado original dentro da cultura que o produziu.

3. Análise Fenomenológica: Adotamos uma abordagem fenomenológica que busca compreender os fenômenos religiosos em seus próprios termos, suspendendo temporariamente julgamentos de valor ou pressupostos teológicos. Isso permite uma descrição mais precisa das semelhanças e diferenças entre tradições.

4. Hermenêutica Teológica: Após a análise fenomenológica, aplicamos uma hermenêutica teológica que interpreta os fenômenos à luz da revelação cristã, buscando compreender como as intuições pagãs se relacionam com as verdades reveladas no cristianismo.

5. Critério de Historicidade: Um critério fundamental em nossa análise é a distinção entre o caráter histórico do cristianismo e o caráter predominantemente mítico das religiões pagãs. Enquanto o cristianismo afirma eventos que ocorreram em um tempo e espaço

específicos, as narrativas pagãs geralmente se situam em um tempo mítico fora da história linear.

Estas bases metodológicas nos permitem desenvolver uma análise comparativa que reconhece tanto as semelhanças quanto as diferenças entre as tradições pagãs e o cristianismo, evitando tanto o reducionismo que nega a originalidade cristã quanto o exclusivismo que ignora as intuições espirituais presentes nas tradições pagãs.

No próximo capítulo, aplicaremos esta metodologia a exemplos específicos de predições derrisórias, analisando como elementos como o nascimento divino, a morte e ressurreição, e outros motivos religiosos aparecem nas tradições pagãs e como são transformados e cumpridos na revelação cristã.

Exemplos de Predição Derrisória

O nascimento divino

O nascimento de Cristo, por exemplo, é um dos eventos mais significativos dessa suposta antecipação pagã. O conceito do nascimento divino de um salvador, tão claramente expresso no cristianismo, pode ser visto como alusão em figuras como o nascimento milagroso de Hércules na mitologia grega, ou até mesmo o nascimento de Mithras, divindade solar de origem persa. Ambas as histórias envolvem o nascimento de uma figura sem igual, que trazia salvação ou transformação para o mundo. Contudo, tais histórias nunca alcançaram o desenvolvimento e a clareza que a narrativa do nascimento de Cristo atingiu – muito menos seu grau de realidade factual. Simbolismos profundos de salvação e renascimento espiritual eram frequentes na antiguidade, mas só correspondiam à uma realização parcial, pressentidas mitologicamente de maneira desorganizada e inconsciente, pois só a partir de sua concretização no plano do acontecimento histórico - em Cristo - sua comédia passaria a drama genuíno, e sua predição, a realização profetizada.

Examinemos mais detalhadamente estes e outros exemplos de nascimentos divinos nas tradições pagãs, para compreender como funcionam como predições derrisórias do nascimento de Cristo:

Hércules na mitologia grega

Na mitologia grega, Hércules (ou Heracles) nasce da união entre Zeus, o rei dos deuses, e

Alcmena, uma mulher mortal. Zeus, desejando gerar um filho que pudesse proteger tanto deuses quanto homens, assume a forma do marido de Alcmena, Anfitrião, e concebe com ela um filho. O nascimento de Hércules é marcado por prodígios: a deusa Hera, enciumada, tenta impedir seu nascimento, mas falha; quando nasce, o bebê já demonstra força sobre-humana, estrangulando serpentes enviadas para matá-lo.

Este nascimento contém elementos que podem ser vistos como uma predição derrisória do nascimento de Cristo: a intervenção divina na concepção, o propósito salvífico (Hércules seria um protetor da humanidade), e os sinais extraordinários que acompanham o nascimento. No entanto, as diferenças são profundas e reveladoras:

1. A concepção de Hércules ocorre através de um engano e de uma união física entre um deus disfarçado e uma mulher mortal – nada semelhante à concepção virginal de Jesus pelo Espírito Santo.

2. Zeus não se "encarna" verdadeiramente – apenas assume temporariamente uma forma humana para seus propósitos, sem abandonar sua natureza divina ou assumir plenamente a natureza humana.

3. O propósito de Hércules é principalmente heróico e físico – realizar grandes feitos de força e coragem – e não a redenção espiritual da humanidade.

4. A narrativa de Hércules permanece no âmbito do mito, sem pretensão de historicidade ou localização precisa no tempo e espaço humanos.

Assim, embora o nascimento de Hércules contenha elementos que ressoam com o nascimento de Cristo, ele permanece uma antecipação imperfeita, um vislumbre fragmentário da verdade que seria revelada plenamente na encarnação do Verbo.

Mithras e o nascimento da rocha

O culto a Mithras, que se tornou popular no Império Romano nos primeiros séculos da era cristã, apresenta outro exemplo interessante. Segundo a mitologia mitraica, Mithras nasceu de uma rocha (petra genetrix), completamente formado e segurando uma tocha e uma adaga. Seu nascimento teria sido testemunhado por pastores, que lhe ofereceram as primícias de seus rebanhos.

Novamente, encontramos elementos que parecem ecoar a narrativa cristã: o nascimento milagroso, a presença de pastores como testemunhas, e a natureza divina do nascido.

No entanto, as diferenças são ainda mais pronunciadas:

1. Mithras nasce de uma rocha, não de uma virgem humana – um nascimento completamente desconectado da experiência humana natural.

2. Ele nasce já adulto e armado, sem passar pelo processo de crescimento e desenvolvimento humano que Cristo experimentou.

3. O culto mitraico permanece essencialmente um mistério esotérico, sem a dimensão pública e histórica da vida de Cristo.

4. A salvação oferecida por Mithras é principalmente individual e iniciática, não universal e histórica como a redenção cristã.

O nascimento de Mithras, portanto, representa outra predição derrisória – um símbolo que contém elementos de verdade, mas que permanece incompleto e distorcido em comparação com a plenitude da revelação cristã.

Outros exemplos de Nascimentos Divinos

Além de Hércules e Mithras, muitas outras tradições pagãs contêm narrativas de nascimentos divinos ou milagrosos que podem ser interpretados como predições derrisórias:

- Buda: Segundo algumas tradições budistas, Sidarta Gautama nasceu de forma milagrosa do lado de sua mãe, Maya, que havia concebido após sonhar com um elefante branco entrando em seu corpo. Embora contenha elementos sobrenaturais, este nascimento não tem a mesma dimensão de encarnação divina presente no cristianismo.

- Krishna: Na tradição hindu, Krishna é considerado uma encarnação (avatar) do deus Vishnu. Sua concepção e nascimento são cercados de elementos milagrosos, incluindo a transferência divina do embrião para o ventre de sua mãe. No entanto, Krishna é apenas uma das muitas manifestações de Vishnu, não a encarnação única e definitiva da divindade.

- Augusto: Mesmo no âmbito histórico, encontramos elementos de predição derrisória. A propaganda imperial romana promovia a ideia de que o imperador Augusto teria sido concebido quando sua mãe adormeceu no templo de Apolo, sugerindo uma paternidade divina. Esta narrativa, claramente política, representa uma tentativa de legitimar o poder imperial através de uma suposta conexão divina.

Em todos estes casos, encontramos elementos que parecem antecipar aspectos do

nascimento de Cristo, mas que permanecem incompletos, distorcidos ou deslocados de seu verdadeiro significado. São como sombras projetadas por uma realidade que ainda não havia se manifestado plenamente – intuições fragmentárias de uma verdade que só seria revelada em sua totalidade na encarnação histórica do Verbo.

A Morte e Ressurreição

O exemplo por excelência de predição derrisória pode ser considerado a morte e ressurreição de Cristo. O conceito de um deus que morre e retorna à vida aparece em várias mitologias, como a história de Osíris no Egito ou de Tammuz na Mesopotâmia, figuras de divindades que experimentam a morte e o renascimento. No entanto, essas histórias não têm a mesma profundidade e centralidade que a paixão de Cristo - tão pouco a mesma realidade. A ressurreição de Cristo, além de ser um evento único e central, traz consigo o teor fático unido a uma compreensão teológica profunda que não se reflete de maneira alguma nas versões pagãs da morte e do renascimento. Aqui, a afirmativa histórica é a linha divisória entre dois planos completamente alheios. Nessas culturas antigas, a morte e o retorno à vida eram compreendidos de forma mais ritualística ou mítica, não como uma verdadeira transfiguração espiritual e universal, em suma, um milagre sem precedentes no mundo histórico, tal qual afirmado e concebido pelo fato cristão.

Analisemos mais detalhadamente estes e outros exemplos de morte e ressurreição nas tradições pagãs:

Osíris no Egito antigo

No mito egípcio, Osíris, deus da vegetação e do mundo subterrâneo, é assassinado e esquartejado por seu irmão Seth. Sua esposa Ísis reúne os pedaços de seu corpo (exceto o falo, que não é encontrado) e, com seus poderes mágicos, ressuscita Osíris temporariamente, o suficiente para conceber com ele um filho, Hórus. Depois disso, Osíris permanece como governante do mundo dos mortos, não retornando plenamente à vida terrena.

Este mito contém elementos que ressoam com a morte e ressurreição de Cristo: a morte violenta, a restauração do corpo, e uma forma de retorno à vida. No entanto, as diferenças são fundamentais:

1. A "ressurreição" de Osíris é parcial e temporária – ele não retorna plenamente à vida terrena, mas permanece como governante do mundo dos mortos.

2. O propósito de sua ressurreição temporária é principalmente a procriação – gerar um filho que vingará sua morte – e não a redenção da humanidade.

3. O mito de Osíris está intimamente ligado aos ciclos agrícolas e à fertilidade da terra, representando o ciclo anual de morte e renascimento da vegetação.

4. A narrativa permanece no âmbito do mito, sem pretensão de historicidade ou evento único na história humana.

Assim, embora o mito de Osíris contenha elementos que parecem antecipar a morte e ressurreição de Cristo, ele permanece uma predição derrisória – um vislumbre fragmentário e distorcido da verdade que seria revelada plenamente no evento histórico da Páscoa cristã.

Tammuz na Mesopotâmia

Na mitologia mesopotâmica, Tammuz (ou Dumuzi) é um deus associado à fertilidade e à vegetação. Segundo o mito, ele morre e desce ao mundo subterrâneo, causando a cessação da fertilidade na terra. Sua amante, a deusa Ishtar (ou Inanna), desce ao mundo dos mortos para resgatá-lo, mas só consegue um acordo pelo qual Tammuz passará metade do ano no mundo subterrâneo e metade no mundo superior, explicando assim a alternância das estações.

Novamente, encontramos elementos que parecem ecoar a narrativa cristã: a morte de uma figura divina, a descida ao mundo dos mortos, e uma forma de retorno. No entanto, as diferenças são ainda mais pronunciadas:

1. O "retorno" de Tammuz não é uma verdadeira ressurreição, mas um ciclo sazonal de presença e ausência que se repete indefinidamente.

2. Sua morte e retorno estão diretamente ligados aos ciclos naturais de fertilidade e esterilidade da terra.

3. Não há dimensão redentora ou transformadora em sua morte – ela é simplesmente parte de um ciclo cósmico eterno.

4. A narrativa permanece no âmbito do mito, explicando fenômenos naturais, sem pretensão de evento histórico único.

O mito de Tammuz, portanto, representa outra predição derrisória – um símbolo que contém elementos de verdade, mas que permanece incompleto e distorcido em comparação com a plenitude da revelação cristã.

Outros exemplos de Morte e Ressurreição

Além de Osíris e Tammuz, muitas outras tradições pagãs contêm narrativas de morte e retorno à vida que podem ser interpretados como predições derrisórias:

- Perséfone: Na mitologia grega, Perséfone é raptada por Hades e levada ao mundo subterrâneo. Após negociações, é permitido que ela retorne ao mundo superior por parte do ano, explicando assim a alternância das estações. Como no caso de Tammuz, trata-se de um ciclo natural repetitivo, não de uma verdadeira ressurreição transformadora.

- Dionísio: Segundo algumas versões do mito, Dionísio foi despedaçado pelos Titãs quando criança e depois restaurado à vida. Este mito está ligado aos ciclos da videira e do vinho, e à experiência de êxtase religioso, mas não tem a dimensão histórica e redentora da ressurreição de Cristo.

- Adônis: Na mitologia grega tardia, influenciada por tradições orientais, Adônis morre e retorna à vida, passando parte do ano com Afrodite no mundo superior e parte com Perséfone no mundo subterrâneo. Novamente, trata-se de um ciclo natural repetitivo ligado à vegetação.

Em todos estes casos, encontramos elementos que parecem antecipar aspectos da morte e ressurreição de Cristo, mas que permanecem incompletos, distorcidos ou deslocados de seu verdadeiro significado. São como intuições fragmentárias de uma verdade que só seria revelada em sua totalidade no evento histórico da Páscoa cristã.

A Virgem-Mãe

Outro exemplo significativo de predição derrisória é o motivo da virgem-mãe, que aparece em diversas tradições pagãs e encontra sua expressão plena e histórica na figura de Maria, mãe de Jesus. Vejamos alguns exemplos:

Danae e Perseu

Na mitologia grega, Danae, uma princesa virgem, é engravidada por Zeus, que se manifesta como uma chuva de ouro que penetra em sua câmara fechada. Desta união nasce Perseu, que se tornaria um grande herói. Esta narrativa contém elementos que ressoam com a concepção virginal de Jesus: a virgindade da mãe, a intervenção divina na concepção, e o destino heróico do filho. No

entanto, as diferenças são fundamentais:

1. A "intervenção divina" de Zeus tem caráter claramente sexual, mesmo que metaforizada como chuva de ouro.

2. Zeus não se encarna ou assume a natureza humana – apenas gera um filho semi-divino.

3. Perseu, embora herói, não tem missão redentora universal, apenas realiza feitos heróicos específicos.

4. A narrativa permanece no âmbito do mito, sem pretensão de historicidade.

Maya e Buda

Segundo algumas tradições budistas, Maya, mãe de Sidarta Gautama (o Buda), concebeu após sonhar com um elefante branco entrando em seu corpo. Embora algumas interpretações posteriores tenham enfatizado a pureza de Maya, a narrativa original não insiste em sua virgindade técnica, mas na concepção extraordinária e na ausência de paixão sexual. Novamente, encontramos elementos que parecem antecipar a concepção virginal de Jesus, mas com diferenças significativas:

1. A concepção de Buda, embora extraordinária, não é apresentada como obra direta de uma divindade transcendente.

2. Buda não é considerado uma encarnação divina no sentido cristão, mas um ser humano que alcançou a iluminação.

3. A narrativa tem caráter mais legendário que dogmático, e não é central para a doutrina budista como a concepção virginal é para o cristianismo.

A Deusa Virgem

Em muitas tradições pagãs, encontramos a figura da deusa virgem – como Ártemis/ Diana na tradição greco-romana ou Vesta/Héstia como guardiã do fogo sagrado. Estas deusas virgens representam um ideal de pureza e autonomia feminina, mas sua virgindade é estéril, não fecunda como a de Maria. Elas não são mães, mas permanecem virgens precisamente por não gerarem filhos.

A figura de Maria como Virgem-Mãe transcende estas antecipações pagãs ao unir o que

parecia irreconciliável: a virgindade e a maternidade. Em Maria, a virgindade não é estéril, mas fecundada pelo Espírito; e sua maternidade não compromete sua pureza, mas a eleva a um novo significado. Além disso, Maria não é uma deusa ou figura mítica, mas uma mulher histórica cuja experiência única se insere no plano concreto da salvação.

Assim, as figuras de virgens e mães nas tradições pagãs podem ser vistas como predições derrisórias – intuições fragmentárias e imperfeitas de uma realidade que só se manifestaria plenamente na figura histórica de Maria como Mãe de Deus.

Dimensão estética e literária

A estética do cristianismo, portanto, representa uma transubstanciação da repetição cíclica dos mitos pagãos para uma visão linear e transcendente da história, em que a morte não é apenas um retorno à origem ou à natureza, mas um evento único e irrepetível que altera a condição humana de maneira definitivamente milagrosa. O sentido trágico da morte, tão presente nas narrativas mitológicas, é elevado a uma potência de sacrifício divino, em que a morte de Cristo serve não como uma perpetuação do ciclo natural de geração e corrupção, mas como um ponto de transformação e redenção para toda a humanidade – um ponto único e historicamente localizado. O cristianismo, ao reformular o mito da morte e ressurreição, traz consigo uma nova estética da esperança e da regeneração espiritual, que redefine a função da narrativa mitológica através da tradição e de sua visão histórica da salvação.

Transformação da estética pagã pela cosmovisão cristã

A teoria da predição derrisória propõe uma reflexão profunda sobre as analogias entre as narrativas pagãs da antiguidade e as passagens fundamentais da vida de Cristo. Ao invés de interpretar os mitos e ritos das civilizações pagãs como prefigurações conscientes ou profecias claras da vinda do cristianismo, como é comum à tipologia cristã, essa teoria sugere que tais relatos funcionam como antevisões imperfeitas, formas simbólicas e fragmentárias que sem perceberem captaram algo das realidades espirituais que só seriam reveladas em sua completude com o advento de Cristo. Esse processo, além de apontar para a tentativa de compreender algo transcendental, deve ser visto no contexto da estética literária e simbólica, tão essencial para a compreensão de como as culturas pagãs formularam suas narrativas mitológicas e rituais, quanto para o desenvolvimento ulterior da concepção histórica cristã - que praticamente absorve todo o legado antigo sem com isto "copiá-lo" a seu bel-prazer.

A introdução do cristianismo no mundo ocidental como uma religião que articula uma compreensão unificada da história humana, desde sua queda até sua redenção e consumação, alterou significativamente a forma como os relatos mitológicos seriam posteriormente lidos e reinterpretados. Na antiguidade, os mitos pagãos, embora de grande riqueza simbólica e estética, não tinham como função essencial a construção de um sistema teológico linear, mas sim, a explicação de fenômenos espirituais refletidos nas estruturas naturais e sociais; a legitimação de rituais; e a projeção de arquétipos que moldavam a vida dos indivíduos e das comunidades. Esses mitos, assim, eram produtos de uma imaginação coletiva que por meio da arte literária e da prática ritual buscavam expressar realidades profundas sobre o ser humano e o cosmos, sem nada, absolutamente nada do foco cristão de uma narrativa universal de salvação e redenção historicamente localizadas.

Da circularidade à linearidade

Uma das transformações estéticas mais profundas operadas pelo cristianismo sobre as narrativas pagãs foi a passagem de uma concepção cíclica do tempo para uma visão linear e teleológica da história. Nas culturas pagãs, o tempo era geralmente concebido como um ciclo eterno de repetições – as estações do ano, os ciclos agrícolas, o movimento dos astros, o nascimento e a morte – sem um ponto culminante ou uma consumação final. Os mitos refletiam essa circularidade, narrando eventos que se repetiam eternamente em um tempo primordial, fora da história concreta.

O cristianismo, tomando a herança hebraica, introduziu e aperfeiçoou uma concepção radicalmente diferente: a história como uma linha reta com um início (a Criação), um ponto central (a Encarnação) e um fim (a Parusia e o Juízo Final). Nesta visão, os eventos não se repetem ciclicamente, mas avançam em direção a uma consumação definitiva. Esta transformação teve um impacto profundo na estética literária e artística, criando uma nova forma de narrativa em que cada evento é único e irrepetível, carregado de significado dentro de um plano divino que se desenrola na história.

Assim, quando o cristianismo reinterpreta os mitos pagãos de morte e ressurreição, por exemplo, ele os transforma de ciclos naturais repetitivos em eventos históricos únicos com significado universal. A morte e ressurreição de Cristo não são um ciclo que se repete anualmente – embora seja sob a forma de liturgia – como as estações, mas um evento histórico singular que transforma toda a história humana (vide nossa teoria acerca do Tempo Angular).

Da multiplicidade à unidade

Outra transformação estética fundamental foi a passagem da multiplicidade fragmentada dos mitos pagãos para a unidade coerente da narrativa cristã. Nas culturas pagãs, existiam inúmeros mitos, muitas vezes contraditórios entre si, sem uma estrutura unificadora que lhes desse coerência global. Cada divindade, cada herói, cada ciclo mítico tinha sua própria narrativa, frequentemente desconectada das demais.

O cristianismo, ao contrário, apresenta uma única narrativa coerente que integra toda a experiência humana em um único drama cósmico de queda e redenção. Todos os eventos, todas as figuras, todos os símbolos encontram seu lugar e significado dentro desta narrativa unificada. Esta transformação estética criou uma nova forma de compreender e representar a experiência humana, não mais como uma coleção de episódios fragmentados, mas como um único drama com significado e direção.

Quando o cristianismo reinterpreta os diversos mitos pagãos como predições derrisórias, ele os integra em uma única narrativa coerente, mostrando como todos eles, em sua fragmentação e imperfeição, apontavam para a mesma verdade que seria revelada plenamente em Cristo.

Da natureza à História

Uma terceira transformação estética crucial foi a passagem do foco na natureza para o foco na história. Os mitos pagãos estavam frequentemente ligados aos ciclos naturais – as estações, a fertilidade da terra, os fenômenos astronômicos – e buscavam explicar esses fenômenos através de narrativas simbólicas. A natureza, com seus ciclos eternos, era o cenário principal onde se desenrolavam os dramas míticos.

O cristianismo, embora não negue a importância da natureza como criação divina, desloca o foco principal para a história humana como o palco onde se desenrola o drama da salvação. Os eventos decisivos não são os ciclos naturais que se repetem eternamente, mas os acontecimentos históricos únicos – a Encarnação, a Crucificação, a Ressurreição – que transformam irreversivelmente a condição humana.

Esta transformação estética criou uma nova forma de narrativa em que o tempo histórico, linear e irreversível, torna-se o cenário principal da ação divina e humana. Quando o cristianismo reinterpreta os mitos naturais pagãos, ele os historiciza, mostrando como aquilo que era compreendido como um ciclo natural eterno era, na verdade, uma intuição imperfeita de eventos históricos únicos que transformariam toda a realidade.

Exemplos literários da transformação estética

A transformação da Épica

A épica pagã, exemplificada por obras como a "Ilíada" e a "Odisseia" de Homero ou a "Eneida" de Virgílio, centrava-se nas façanhas de heróis semi-divinos ou favorecidos pelos deuses, cujas ações determinavam o destino de povos e nações. Estas narrativas, embora grandiosas, permaneciam dentro de uma concepção cíclica do tempo e da história, onde os eventos, por mais extraordinários que fossem, não alteravam fundamentalmente a ordem cósmica.

A épica cristã, representada por obras como a "Divina Comédia" de Dante ou o "Paraíso Perdido" de Milton, transforma radicalmente este gênero. Nestas obras, o foco não está mais nas façanhas de heróis individuais, mas no drama cósmico da queda e redenção da humanidade. A história não é mais um ciclo de glórias e tragédias que se repetem, mas uma linha reta que vai da Criação ao Juízo Final, passando pelo ponto central da Encarnação e Redenção.

Quando Dante, por exemplo, inclui figuras da mitologia pagã em sua "Divina Comédia", ele as reinterpreta dentro da cosmovisão cristã, mostrando como elas, em sua imperfeição, apontavam para verdades que só seriam plenamente reveladas no cristianismo. Virgílio, o poeta pagão que guia Dante pelo Inferno e Purgatório, representa a razão natural que, embora valiosa, só pode conduzir o homem até certo ponto; para alcançar o Paraíso, é necessária a graça divina, representada por Beatriz.

A transformação da Tragédia

A tragédia grega, exemplificada pelas obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, centrava-se no conflito insolúvel entre o herói trágico e o destino inexorável, frequentemente levando à destruição do herói. A tragédia expressava uma visão do mundo em que o homem, por mais nobre que fosse, estava sujeito a forças cósmicas que não podia controlar ou compreender plenamente.

O cristianismo transforma a concepção de tragédia ao introduzir a possibilidade de redenção e transfiguração do sofrimento. A Paixão de Cristo, embora contenha elementos que ressoam com a tragédia grega (o herói inocente que sofre), transcende o modelo trágico ao transformar o sofrimento e a morte não em uma derrota final, mas em um meio de redenção e vitória. A Cruz, símbolo máximo do sofrimento, torna-se também o símbolo da vitória sobre a morte e o pecado.

Esta transformação estética é visível em obras como as tragédias cristãs de Racine ou Calderón, onde o sofrimento do herói não é mais um fim em si mesmo, mas um meio de purificação e redenção. O destino inexorável da tragédia grega é substituído pela Providência divina, que, embora misteriosa, opera para o bem daqueles que amam a Deus.

A transformação do Simbolismo

O simbolismo religioso pagão, expresso em mitos, rituais e arte, era frequentemente ligado aos ciclos naturais e às forças cósmicas. Símbolos como o sol, a lua, a água, o fogo, a árvore, representavam realidades naturais e divinas em um sistema simbólico complexo mas fragmentado, sem uma estrutura unificadora.

O cristianismo transforma este simbolismo ao integrá-lo em uma única narrativa coerente de criação, queda e redenção. Símbolos pagãos são reinterpretados e ressignificados: a árvore, por exemplo, que em muitas culturas pagãs representava a conexão entre céu e terra ou os ciclos de morte e renascimento, torna-se no cristianismo a Árvore da Vida no Paraíso e, mais significativamente, a Cruz de Cristo, onde a morte é transformada em vida eterna.

Esta transformação estética criou um novo sistema simbólico em que cada símbolo encontra seu lugar e significado dentro da narrativa cristã unificada. Quando o cristianismo reinterpreta os símbolos pagãos como predições derrisórias, ele mostra como esses símbolos, em sua fragmentação e imperfeição, apontavam para verdades que só seriam plenamente reveladas na economia simbólica cristã.

Em síntese, a teoria da predição derrisória não só propõe uma vidência dos eventos cristãos nas mitologias pagãs, mas também sublinha a transformação estética que o cristianismo impôs à compreensão da narrativa, do simbolismo e da religiosidade em sua realidade e consumação históricas. A passagem do pagão para o cristão não se dá apenas na perspectiva teológica, mas sobretudo, num processo histórico que se deu no campo literário e simbólico. Ali, as formas míticas e rituais se tornaram prefigurações de uma realidade divina e escatológica que seriam entendidas de maneira plena apenas com o advento de Cristo - na história.

Dimensão apocalíptica

A estética apocalíptica do cristianismo, que se baseia na ideia de um fim definitivo e redentor para a história humana, transforma a percepção do tempo e da humanidade. O cristianismo propõe uma história linear, com um início, um meio e um fim, sendo este último

marcado pela vitória definitiva de Cristo sobre a morte e o pecado. Esse modelo de história não se limita a um ciclo repetitivo de nascimentos e mortes, como vemos em muitas mitologias pagãs, mas propõe um desfecho – tal qual a vida de um indivíduo humano, a vida de Jesus em particular - uma completude que se realiza no retorno de Cristo, em uma renovação espiritual e cósmica. Em sua essência, o cristianismo é a revelação de um fim que não é meramente destruição, mas transfiguração total do mundo e da humanidade, levando-os à plena união com Deus.

Contraste entre visão cíclica pagã e visão apocalíptica cristã

Esse caráter apocalíptico da estética cristã já estava de algum modo presente, como uma predição derrisória, nas antigas narrativas mitológicas. A morte e o renascimento de deuses como Osíris, a jornada de Hércules ou os ciclos solares de Mithras refletem, em seus diversos contextos, uma percepção primitiva da morte como um momento de transição, de transformação. No entanto, essas narrativas mitológicas estavam limitadas por sua própria estrutura cíclica e localizada, onde o fim era sempre um retorno ao início, uma repetição sem ruptura definitiva. No cristianismo, o fim, longe de ser um retorno ao ciclo, é um ponto de ruptura e renovação: é um início fundamental! o momento em que a história atinge sua finalidade, não com o retorno à terra prometida ou à natureza, mas com a inauguração de um novo céu e uma nova terra onde o mal e a morte não terão mais lugar.

A circularidade pagã

Nas tradições pagãs, o tempo era geralmente concebido como um ciclo eterno, sem início nem fim definidos. Esta concepção cíclica manifestava-se em diversos níveis:

1. Ciclos Naturais: As religiões pagãs estavam profundamente ligadas aos ciclos da natureza – as estações do ano, os ciclos agrícolas, os movimentos dos astros. Estes ciclos eram vistos como manifestações de uma ordem cósmica eterna que se repetia indefinidamente.

2. Ciclos Míticos: Os mitos pagãos frequentemente narravam eventos que se repetiam eternamente em um tempo primordial. O mito do eterno retorno, como analisado por Mircea Eliade, expressa esta concepção de um tempo cíclico em que os eventos arquetípicos se repetem continuamente.

3. Ciclos Históricos: Mesmo quando consideravam a história, muitas tradições pagãs a concebiam em termos cíclicos. Na tradição greco-romana, por exemplo, encontramos a ideia de idades que se sucedem ciclicamente (ouro, prata, bronze, ferro) e depois recomeçam. Na tradição hindu, os yugas representam ciclos cósmicos que se repetem

eternamente.

Nesta visão cíclica, não há um fim definitivo para a história, apenas a repetição eterna dos mesmos padrões. A morte não é uma transformação definitiva, mas apenas uma fase em um ciclo eterno de nascimento, morte e renascimento. O mal não é definitivamente vencido, mas apenas temporariamente superado, para retornar no próximo ciclo.

A linearidade apocalípticac Cristã

O cristianismo introduz uma concepção radicalmente diferente do tempo e da história:

1. História Linear: A história é concebida como uma linha reta com um início definido (a Criação), um ponto central (a Encarnação) e um fim definitivo (a Parusia e o Juízo Final). Cada evento é único e irrepetível, carregado de significado dentro do plano divino.

2. Fim Definitivo: O apocalipse cristão não é um mero fim de um ciclo que será seguido por outro ciclo semelhante, mas o fim definitivo da história como a conhecemos e o início de uma nova realidade transformada. É uma ruptura radical com o passado e uma inauguração do futuro eterno.

3. Transformação Cósmica: O fim não é apenas o término da história humana, mas uma transformação de toda a criação. Como expresso em Apocalipse 21:1-5, haverá "um novo céu e uma nova terra", onde Deus "enxugará toda lágrima" e "a morte já não existirá".

Nesta visão linear e apocalíptica, a história tem uma direção e um propósito. A morte de Cristo não é um evento cíclico que se repete eternamente, mas um acontecimento histórico único que transforma irreversivelmente a condição humana. O mal não é uma força eterna que sempre retornará, mas um poder que será definitivamente vencido no fim dos tempos.

A transformação da percepção do tempo e da História

A narrativa cristã do Apocalipse, em sua representação simbólica do fim do mundo, ressignifica as imagens e símbolos presentes nas mitologias pagãs de forma a impô-los a uma nova ordem de significados. Os mitos pagãos, com sua profusão de imagens de destruição, renascimento e purificação, rascunham de maneira obscurecida a revelação cristã do apocalipse, sem alcançarem absolutamente a clareza teológica que a tradição cristã impõe sobre esses símbolos. O "fim" nas mitologias pagãs, muitas vezes, não representa a totalidade da história humana, e sim a renovação da ordem cósmica, algo que nunca chega a se realizar plenamente. Já

na visão cristã, o apocalipse é visto como a consumação da história e a restauração final de todas as coisas, algo que transfigura não só o entendimento humano da morte, do sofrimento e do tempo, mas sua própria natureza.

Transformação da percepção do tempo

O cristianismo transformou profundamente a percepção humana do tempo, introduzindo conceitos que não estavam plenamente desenvolvidos nas tradições pagãs:

1. Tempo como Criação: O tempo não é eterno ou divino em si mesmo, mas uma criação de Deus que teve um início e terá um fim. Deus existe fora do tempo e não está sujeito a ele.

2. Tempo como Direcionado: O tempo não é um ciclo sem sentido, mas um movimento direcionado para um fim específico – a consumação do Reino de Deus.

3. Tempo como Kairós: Além do tempo cronológico (chronos), o cristianismo introduz o conceito de kairós – o tempo oportuno, o momento decisivo da intervenção divina na história.

Esta transformação da percepção do tempo teve profundas implicações para a compreensão humana da existência. A vida não é mais vista como um ciclo eterno de nascimento e morte, mas como uma jornada linear com um propósito definido. Cada momento, cada decisão, cada ação tem significado eterno dentro do plano divino.

Transformação da percepção da História

Igualmente profunda foi a transformação da percepção da história:

1. História como Palco da Salvação: A história não é mais um ciclo sem sentido ou o palco de caprichos divinos, mas o cenário onde se desenrola o drama da salvação humana.

2. História como Universal: O cristianismo introduz uma concepção universal da história, que abrange toda a humanidade, não apenas uma nação ou cultura específica.

3. História como Escatológica: A história move-se em direção a um fim (eschaton) que não é apenas o término do tempo, mas sua consumação e transfiguração.

Esta transformação da percepção da história permitiu o desenvolvimento de uma consciência histórica que seria fundamental para o desenvolvimento da civilização ocidental. A

ideia de progresso, de desenvolvimento, de evolução – todas têm suas raízes nesta concepção linear e teleológica da história introduzida pelo cristianismo.

Exemplos de símbolos apocalípticos pagãos e sua ressignificação cristã

Ragnarök Nórdico

Na mitologia nórdica, o Ragnarök (o "Crepúsculo dos Deuses") representa uma batalha apocalíptica final em que os deuses enfrentam seus inimigos, resultando na morte de muitas divindades importantes, incluindo Odin e Thor, e na subsequente submersão do mundo em água. Após esta destruição, o mundo ressurge renovado, e os descendentes dos deuses sobreviventes governam um novo mundo paradisíaco.

Este mito contém elementos que ressoam com o apocalipse cristão: uma batalha final, a destruição do mundo atual, e o surgimento de um novo mundo purificado. No entanto, as diferenças são fundamentais:

1. O Ragnarök é parte de um ciclo cósmico que eventualmente se repetirá, não um fim definitivo da história.

2. Os deuses nórdicos são mortais e sucumbem no conflito final, ao contrário do Deus cristão que é eterno e triunfa definitivamente sobre o mal.

3. A renovação após o Ragnarök é principalmente um retorno a um estado anterior de inocência, não uma transformação transcendente para um estado qualitativamente superior.

O cristianismo ressignifica estes elementos ao apresentar um apocalipse que não é parte de um ciclo cósmico, mas o fim definitivo da história; onde Deus não é derrotado, mas triunfa definitivamente; e onde a renovação não é um mero retorno, mas uma transfiguração para uma realidade qualitativamente superior.

As idades do mundo greco-romanas

Na tradição greco-romana, encontramos o mito das idades do mundo (ouro, prata, bronze, heróis, ferro), descrito por Hesíodo em "Os Trabalhos e os Dias". Segundo este mito, a humanidade degenera progressivamente de uma idade de ouro paradisíaca para uma idade de ferro marcada pela violência e injustiça. Algumas versões sugerem que após a idade de ferro viria uma nova idade de ouro, reiniciando o ciclo.

Este mito contém elementos que ressoam com a narrativa cristã: a queda de um estado original de perfeição, a degeneração progressiva da humanidade, e a esperança de uma restauração futura. No entanto, as diferenças são significativas:

1. O ciclo das idades é apresentado como um processo natural e inevitável, não como resultado de escolhas morais livres (como a queda no cristianismo) ou de uma intervenção divina redentora.

2. A restauração, quando mencionada, é um retorno cíclico a um estado anterior, não uma transformação para um estado qualitativamente superior.

3. Não há uma consumação final da história, apenas a repetição eterna do mesmo ciclo.

O cristianismo ressignifica estes elementos ao apresentar a queda como resultado da livre escolha humana, a redenção como resultado da livre intervenção divina, e a restauração final não como um retorno ao Éden original, mas como uma Nova Jerusalém que transcende o paraíso original.

O dilúvio universal

Muitas tradições pagãs contêm narrativas de um grande dilúvio que destrói a humanidade corrupta, deixando apenas alguns sobreviventes para recomeçar a civilização. Encontramos estas narrativas na Mesopotâmia (Epopeia de Gilgamesh), na Grécia (o mito de Deucalião e Pirra), e em muitas outras culturas.

Estas narrativas contêm elementos que ressoam com o apocalipse cristão: a destruição divina de um mundo corrupto, a preservação de um remanescente justo, e o surgimento de um mundo renovado. No entanto, as diferenças são importantes:

1. O dilúvio pagão é geralmente apresentado como um evento purificador dentro da história, não como o fim definitivo da história.

2. A renovação após o dilúvio é um recomeço dentro do mesmo ciclo histórico, não uma transformação para uma realidade qualitativamente diferente.

3. Não há uma dimensão escatológica de julgamento final e recompensa eterna.

O cristianismo ressignifica estes elementos ao apresentar o dilúvio bíblico como um tipo ou prefiguração do julgamento final, que não será por água, mas por fogo (2 Pedro

3:5-7); e ao prometer não apenas uma renovação temporária dentro da história, mas uma transformação definitiva de toda a criação no fim dos tempos.

Implicações teológicas e filosóficas da transformação apocalíptica

Portanto, a estética apocalíptica do cristianismo, construída a partir de uma compreensão de um fim definitivo e redentor, não surge do nada, mas encontra suas prospecções em um longo caudal de mitos e ritos pagãos da antiguidade, que atestam a homogeneidade da forma mentis do homem. A predição derrisória mostra que esses mitos com suas imagens de morte e renascimento, de sofrimento e purificação, não são apenas reflexos de um desejo humano de compreender o destino, mas prefigurações fragmentadas de uma verdade mais profunda que só se revelaria na história de Cristo. O cristianismo, ao inserir esses elementos dentro de uma narrativa que tem como seu centro a morte e ressurreição histórica de um único Salvador, transforma a percepção do tempo, da história e da redenção. A estética cristã, como o acabamento das antigas predições míticas, não só revela seu significado pleno, mas também oferece uma nova visão de história: não uma sucessão interminável de ciclos, mas um movimento linear e teleológico que avança para o fim último da redenção.

Implicações teológicas

A transformação apocalíptica operada pelo cristianismo tem profundas implicações teológicas:

1. Significado do Sofrimento: O sofrimento não é mais visto como parte de um ciclo eterno e sem sentido, mas como um estado temporário que será definitivamente superado. A Cruz de Cristo transforma o sofrimento de uma fatalidade cósmica em um meio de redenção.

2. Natureza do Mal: O mal não é mais visto como uma força eterna em equilíbrio com o bem, mas como uma realidade contingente que será definitivamente vencida. O mal tem um início (a queda) e terá um fim (o juízo final).

3. Destino da Criação: A criação material não é mais vista como um ciclo eterno de geração e corrupção, mas como uma realidade que será transformada e glorificada. O corpo não é uma prisão da alma, mas parte integral da pessoa que será ressuscitado e glorificado.

4. Sentido da História: A história não é mais um ciclo sem sentido ou um palco de

caprichos divinos, mas o cenário onde se desenrola o drama da salvação, com um propósito definido e um fim glorioso.

Implicações filosóficas

Igualmente profundas são as implicações filosóficas desta transformação:

1. Natureza do Tempo: O tempo não é mais visto como um ciclo eterno, mas como uma realidade criada com um início e um fim. Esta concepção permitiu o desenvolvimento de uma consciência histórica e de uma noção de progresso que seriam fundamentais para o pensamento ocidental.

2. Valor da Pessoa: Cada pessoa não é mais vista como uma manifestação temporária de um ciclo eterno, mas como um ser único e irrepetível com um destino eterno. Esta concepção fundamenta a noção de dignidade humana e de direitos inalienáveis.

3. Sentido da Existência: A existência humana não é mais vista como um ciclo sem sentido de nascimento e morte, mas como uma jornada com um propósito definido e um destino eterno. Esta concepção oferece um fundamento para a busca de significado e propósito na vida.

4. Relação com a Natureza: A natureza não é mais vista como divina em si mesma ou como um ciclo eterno, mas como uma criação de Deus que, embora boa, está sujeita à corrupção e aguarda sua redenção final. Esta concepção permitiu o desenvolvimento de uma relação com a natureza que, embora por vezes problemática, não a diviniza nem a demoniza.

A predição derrisória aponta para a continuidade do pensamento humano na busca por compreender o propósito e o fim da história, bem como revela a superação de uma visão cíclica e finita do mundo em favor da visão teleológica universalmente apocalíptica e escatológica em que a história culmina na revelação final e na renovação total do cosmos. O cristianismo, ao se estabelecer como a religião basilar da civilização ocidental, não apenas oferece uma explicação para os anseios profundos presentes já nos mitos pagãos, mas os eleva à sua verdade plena e definitiva, transformando a narrativa da humanidade em uma história de redenção onde o fim é, paradoxalmente, o começo de uma nova criação, sem fim, na presença de Deus.

Refutação de críticas

A ideia de que o cristianismo se limitou a assimilar, sem mais nem menos, os mitos pagãos

de várias culturas antigas é uma visão superficial e equivocada, que desconsidera as profundas transformações operadas pela fé cristã sobre esses elementos. Embora seja verdade que o cristianismo tenha entrado em contato com tradições religiosas e mitos antigos, a assimilação desses elementos não foi uma mera cópia ou apropriação indiscriminada, mas uma purificação e uma transfiguração desses símbolos, reinterpretados à luz da nova revelação de Cristo. Em vez de meras imitações, os elementos culturais pré-cristãos podem ser vistos como símbolos precursores, antecipações imperfeitas das realidades cristãs, que foram reinterpretadas e ressignificadas à medida que o cristianismo florescia.

Abordagem sistemática das acusações de "cópia" ou "apropriação"

As acusações de que o cristianismo teria simplesmente "copiado" elementos de religiões pagãs anteriores são frequentes em certos círculos acadêmicos e populares. Estas acusações geralmente se baseiam em observações superficiais de semelhanças formais entre narrativas cristãs e pagãs, sem uma análise mais profunda das diferenças fundamentais de conteúdo, significado e contexto. Vejamos algumas das principais acusações e suas refutações:

Acusação 1: "O cristianismo copiou o conceito de um deus que morre e ressuscita"

Esta acusação baseia-se na observação de que várias tradições pagãs contêm narrativas de deuses que morrem e retornam à vida de alguma forma, como Osíris no Egito, Tammuz na Mesopotâmia, ou Adônis na Grécia.

Refutação:

1. Diferença de Natureza: Nas tradições pagãs, a "morte" e o "retorno" das divindades são geralmente simbólicos, representando ciclos naturais como as estações do ano ou a vegetação. Em contraste, a morte e ressurreição de Cristo são apresentadas como eventos históricos reais, ocorridos em um tempo e lugar específicos, testemunhados por pessoas concretas.

2. Diferença de Propósito: Nas tradições pagãs, a morte e o retorno das divindades geralmente servem para explicar fenômenos naturais ou legitimar práticas rituais. A morte e ressurreição de Cristo, por outro lado, têm um propósito soteriológico explícito – a redenção da humanidade do pecado e da morte.

3. Diferença de Resultado: Nas tradições pagãs, a "ressurreição" das divindades

geralmente resulta em um retorno ao ciclo natural, sem transformação fundamental da condição humana. A ressurreição de Cristo, em contraste, é apresentada como a inauguração de uma nova criação, a derrota definitiva da morte, e a promessa de ressurreição para todos os que creem.

4. Contexto Histórico e Cultural: O cristianismo surgiu no contexto do judaísmo monoteísta, que era profundamente avesso à ideia de deuses que morrem e ressuscitam. A ideia de um Messias que morre e ressuscita não deriva naturalmente das expectativas judaicas da época, o que torna improvável que seja uma simples adaptação de mitos pagãos.

Acusação 2: "O cristianismo copiou o conceito de nascimento virginal"

Esta acusação baseia-se na observação de que várias tradições pagãs contêm narrativas de nascimentos extraordinários ou divinos, como o nascimento de Perseu de Danae, visitada por Zeus na forma de chuva de ouro.

Refutação:

1. Diferença de Natureza: Nas tradições pagãs, os "nascimentos divinos" geralmente envolvem relações sexuais entre deuses e mulheres mortais, mesmo que metaforizadas (como a "chuva de ouro" de Zeus). O nascimento virginal de Jesus, em contraste, é explicitamente apresentado como ocorrendo sem relação sexual, através da ação direta do Espírito Santo.

2. Diferença de Propósito: Nas tradições pagãs, os nascimentos divinos geralmente servem para explicar as qualidades extraordinárias de heróis ou governantes, ou para legitimar linhagens reais. O nascimento virginal de Jesus, por outro lado, está intrinsecamente ligado à sua identidade como Filho de Deus encarnado e ao propósito redentor de sua vida.

3. Contexto Histórico e Cultural: A narrativa do nascimento virginal de Jesus surge no contexto do judaísmo, que não tinha tradição de nascimentos divinos no sentido pagão. A profecia de Isaías 7:14, interpretada pelos primeiros cristãos como referência ao nascimento virginal, tem raízes na tradição judaica, não pagã.

4. Evidência Histórica: As narrativas do nascimento de Jesus nos Evangelhos de Mateus e Lucas apresentam detalhes históricos específicos e estão integradas a genealogias cuidadosamente construídas, indicando uma preocupação com a

historicidade que está ausente nas narrativas míticas pagãs.

Acusação 3: "O cristianismo copiou rituais pagãos como o batismo e a eucaristia"

Esta acusação baseia-se na observação de que várias tradições pagãs contêm rituais de purificação por água e refeições sagradas que parecem ter semelhanças com o batismo e a eucaristia cristãos.

Refutação:

1. Raízes Judaicas: Tanto o batismo quanto a eucaristia têm raízes claras na tradição judaica. O batismo cristão deriva das práticas de purificação ritual judaicas e do batismo de prosélitos, enquanto a eucaristia tem suas raízes na refeição da Páscoa judaica. Não é necessário recorrer a influências pagãs para explicar a origem destes rituais.

2. Diferença de Significado: Embora existam rituais de purificação por água em várias tradições, o batismo cristão tem um significado específico de morte e ressurreição com Cristo (Romanos 6:3-4) que está ausente nos rituais pagãos. Da mesma forma, embora existam refeições sagradas em várias tradições, a eucaristia cristã tem um significado específico de participação no corpo e sangue de Cristo que está ausente nos rituais pagãos.

3. Contexto Histórico: Os primeiros cristãos eram majoritariamente judeus que teriam rejeitado veementemente a adoção de rituais pagãos. A transformação gradual de práticas judaicas em rituais distintivamente cristãos é um processo bem documentado que não requer a hipótese de empréstimos pagãos.

4. Universalidade de Certos Símbolos: Água como símbolo de purificação e refeição compartilhada como símbolo de comunhão são elementos universais da experiência humana que naturalmente se expressam em várias tradições religiosas. Semelhanças superficiais não implicam necessariamente em empréstimo direto.

O exemplo do Natal e Sol Invicto

Um exemplo crasso: a acusação de que o Natal seria uma mera apropriação da celebração romana do Sol Invicto e que a Igreja Católica teria inventado a data do nascimento de Cristo para se adaptar ao contexto cultural da época. isto não apenas ignora o profundo significado teológico e histórico do cristianismo, mas também subestima o papel da Igreja como aquela que, longe de se limitar a adaptar-se passivamente a práticas culturais, transforma e redireciona o sentido de

antigos símbolos para expressar a verdade cristã. A celebração do Sol Invicto, com sua ênfase no sol como símbolo de renovação, pode, sim, ser vista como uma de várias "predições derrisórias" do nascimento de Cristo — um símbolo pagão que apontava, de forma imperfeita e fragmentada, para a verdadeira "luz do mundo", que é Cristo, e que se revelaria na história, não como uma imitação de um ciclo cósmico, mas como o cumprimento de uma promessa divina de regeneração do homem.

O Sol Invicto era uma celebração pagã do Império Romano dedicada ao deus do sol, Mithras, e depois associada a outros deuses solares, como o deus Sol. Essa festa foi celebrada principalmente no dia 25 de dezembro, que coincidia com o solstício de inverno no hemisfério norte, o ponto de menor luminosidade do ano, após o qual os dias começam a se alongar, simbolizando o retorno da luz. Ao longo do Império Romano, a festa do Sol Invicto tornou-se popular, particularmente sob o reinado de Aureliano (270–275 d.C.), quando a celebração foi formalmente instituída e associada à adoração do sol como a fonte da vida e da renovação.

Essa celebração foi muitas vezes vista como uma tentativa de iluminar e afirmar a supremacia do sol sobre a escuridão do inverno. No entanto, é importante notar que a Igreja Católica, ao adotar essa data para celebrar o nascimento de Cristo, não fez isso para "copiar" a prática pagã, mas para ressignificar completamente o conceito de luz e salvação que o sol representava. Enquanto o Sol Invicto era um símbolo da regeneração cósmica e das forças naturais, o cristianismo declarou Cristo como a verdadeira luz do mundo, a fonte de toda a verdade e salvação, não sujeita ao ciclo da natureza, mas à ação direta de Deus na história humana.

No cristianismo, Cristo é declarado como a verdadeira luz que ilumina as trevas do mundo, conforme o Evangelho de João 1:9: "A luz verdadeira, que ilumina todo homem, estava vindo ao mundo". Ao se celebrar o nascimento de Cristo no dia 25 de dezembro, a Igreja Católica estava fazendo uma profunda afirmação teológica de que, enquanto os romanos celebravam a luz solar como um símbolo da renovação natural, a verdadeira renovação, que transcende os ciclos naturais, seria trazida por Cristo, a luz eterna que ilumina os corações dos homens e traz a salvação definitiva. Portanto, o Natal cristão não é uma cópia do culto ao Sol Invicto, mas a verdadeira realização de um símbolo falho e incompleto, uma "predição derrisória" que, à sua maneira, apontava para a chegada do Salvador.

Essa reinterpretação do símbolo solar é visível em diversos elementos litúrgicos do Natal. O próprio Cristo é chamado em várias passagens bíblicas de "luz" (João 8:12, Mateus 4:16), e a liturgia da Igreja Católica, especialmente nas celebrações do Natal, faz referência à luz divina que invade a escuridão do pecado humano. Dessa forma, o cristianismo não se limitou a adotar uma data existente; ao contrário, subverteu e transformou o significado cultural da data para revelar

uma verdade mais profunda e universal: a luz que não se apaga, que brilha através da história e da salvação dos homens.

A acusação de que a Igreja Católica teria simplesmente "inventado" a data do nascimento de Cristo por uma conveniência cultural ignora o conceito cristão de "inculturação", isto é, o processo pelo qual a Igreja adapta-se às culturas de uma forma que não dilui a fé, mas a eleva e a redireciona para a verdade cristã. A data de 25 de dezembro já era festivamente relevante na cultura romana, como foi estabelecido com o Sol Invicto, e a Igreja usou esse contexto para proclamar Cristo como a verdadeira luz que venceu as trevas. Em vez de uma imitação ou cópia, a Igreja ressignificou um símbolo que era amplamente compreendido pela população romana para revelar sua verdadeira origem e significado no cristianismo, mas não apenas! São vastas as evidencias e estudos que demonstram que a data em questão é completamente plausível para o nascimento de Cristo, e não simplesmente uma conveniência de inculturação – mas isto estenderia por demais os limites deste ensaio.

Tomando a questão apenas sob o ponto de vista da inculturação, no contexto da expansão do cristianismo, a Igreja não impôs uma nova data arbitrária, ela aproveitou um símbolo culturalmente significativo para ensinar uma nova compreensão de "luz" e "renovação". A celebração do Natal no dia 25 de dezembro, longe de ser um subterfúgio ou uma apropriação cultural desonesta, foi uma expressão clara da missão evangelizadora da Igreja: transformar o que já existia para refletir a verdade cristã.

Portanto, a acusação de que o Natal seria apenas uma adaptação do Sol Invicto não se sustenta quando examinamos as intenções teológicas da Igreja e a natureza simbólica do cristianismo. O Sol Invicto pode ser entendido como uma expressão primitiva e imperfeita de um anseio humano universal: a busca pela luz, pela salvação e pela renovação. Ao celebrar o nascimento de Cristo no 25 de dezembro, a Igreja não apenas ressignificou essa antiga celebração, mas também lhe deu o seu verdadeiro cumprimento, uma realização que não se limita ao ciclo da natureza, mas que se estende à história humana de maneira eterna e divina. O nascimento de Cristo, a verdadeira luz que veio ao mundo, não é uma cópia de um mito solar, mas a revelação histórica da verdade que os mitos solares apenas vislumbravam de maneira imperfeita e fragmentada.

Outros exemplos relevantes

A Páscoa e os Festivais de Primavera

Outra acusação comum é que a Páscoa cristã seria uma adaptação de festivais pagãos de

primavera, como as celebrações de Ishtar na Mesopotâmia ou de Eostre entre os povos germânicos.

Refutação:

1. Raízes Judaicas: A Páscoa cristã tem suas raízes diretas na Páscoa judaica (Pessach), que comemora a libertação dos israelitas da escravidão no Egito. Jesus foi crucificado durante a celebração da Páscoa judaica, e os primeiros cristãos interpretaram sua morte e ressurreição como o cumprimento do simbolismo pascal judaico. Não é necessário recorrer a influências pagãs para explicar a origem desta celebração.

2. Diferença de Significado: Embora existam festivais de primavera em várias culturas, celebrando o renascimento da natureza após o inverno, a Páscoa cristã celebra um evento histórico específico – a ressurreição de Jesus – com implicações soteriológicas que transcendem os ciclos naturais.

3. Determinação da Data: A data da Páscoa cristã é determinada em relação à Páscoa judaica, seguindo o calendário lunar, não em relação a festivais pagãos de primavera. O fato de que a Páscoa geralmente cai na primavera (no hemisfério norte) é uma consequência de suas raízes judaicas, não de influências pagãs.

4. Etimologia: Embora o termo "Easter" em inglês possa ter relação com a deusa Eostre, este é um fenômeno linguístico limitado a algumas línguas germânicas. Na maioria das línguas, o nome da celebração deriva diretamente do termo hebraico "Pessach" (por exemplo, "Pascha" em grego, "Pâques" em francês, "Pascua" em espanhol, "Páscoa" em português), evidenciando suas raízes judaicas.

O simbolismo do peixe

Outra acusação é que o símbolo do peixe no cristianismo primitivo seria uma adaptação de símbolos pagãos relacionados a divindades aquáticas ou à astrologia (a era de Peixes).

Refutação:

1. Origem Específica: O símbolo do peixe (ICHTHYS) no cristianismo primitivo deriva de um acróstico grego: "Iesous Christos Theou Yios Soter" (Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador). As primeiras letras destas palavras formam a palavra grega "ichthys" (peixe). Esta origem específica e contextualizada não requer explicação através de influências pagãs.

2. Significado Evangélico: O simbolismo do peixe também tem raízes nos Evangelhos, onde Jesus chama pescadores para serem "pescadores de homens" (Mateus 4:19), multiplica pães e peixes (João 6:1-14), e até mesmo encontra uma moeda na boca de um peixe (Mateus 17:27). Estes episódios evangélicos fornecem base suficiente para o simbolismo cristão do peixe.

3. Função Prática: O símbolo do peixe servia como um sinal de reconhecimento discreto entre cristãos durante períodos de perseguição. Sua simplicidade e ambiguidade permitiam que fosse desenhado rapidamente sem atrair atenção indesejada. Esta função prática explica sua popularidade independentemente de quaisquer paralelos pagãos.

4. Universalidade do Símbolo: O peixe é um símbolo universal que aparece em várias culturas devido à sua importância na alimentação humana e na vida aquática. Semelhanças superficiais no uso deste símbolo não implicam necessariamente em empréstimo direto.

O conceito de inculturação versus apropriação

Em primeiro lugar, o cristianismo não apenas assimilou os mitos e símbolos pagãos, mas os transformou à luz da revelação de Cristo. A fé cristã não se limitou a adotar rituais ou narrativas de outras religiões; ela os purificou e os transcendeu. O cristianismo, em sua essência, visa a salvação da humanidade, a redenção dos erros do pecado, e a restauração da relação do homem com Deus. Elementos que já existiam nas culturas antigas, como o conceito de um salvador ou a morte e ressurreição de uma figura divina, foram reinterpretados à luz do mistério da Páscoa de Cristo, que não é uma mera repetição de eventos pagãos, mas o cumprimento perfeito dessas figuras.

Por exemplo, a figura do deus que morre e ressuscita — presente em mitos como o de Osíris no Egito ou de Dionísio na Grécia — pode ser vista não como uma simples antecipação do cristianismo, mas como um símbolo que apontava para a verdade suprema revelada em Cristo. Cristo não é uma versão aperfeiçoada desses mitos, mas a manifestação única e irrepetível da verdade divina. Assim, os mitos antigos, com seus ciclos de morte e renovação, podem ser interpretados como gestos simbólicos que prefiguram a verdadeira morte e ressurreição que ocorreriam em Jesus, mas não como um simples plágio ou cópia.

A tese de que os elementos das culturas pagãs são "antecipações imperfeitas" das realidades cristãs oferece uma interpretação mais rica e teologicamente consistente do fenômeno. Os mitos antigos não devem ser vistos como apenas uma fonte de inspiração para o cristianismo, mas como símbolos precursores que, mesmo de maneira parcial e imperfeita, apontavam para as verdades

espirituais que o cristianismo traria em sua plenitude. Por exemplo, muitos mitos de criação ou de heróis redentores nas culturas antigas contêm uma estrutura simbólica de luta contra o mal, ressurreição ou o aparecimento de um salvador que se sacrifica para trazer o bem para o mundo. Esses símbolos, embora desprovidos da clareza e da revelação divina do cristianismo, podem ser compreendidos como preparações divinas da mente humana para a revelação cristã.

São evidentes os paralelismos entre a figura de Cristo e mitos de figuras sacrificiais, como Heracles, que vence as forças do mal através de sua própria morte e sacrifício, ou a ressurreição de Osíris, que simboliza a renovação da vida após a morte. No entanto, a diferença fundamental é que, no cristianismo, o sacrifício de Cristo é real e efetivo para a salvação do homem, enquanto os mitos antigos são, em última instância, representações simbólicas e incompletas dessa grande verdade.

Além disso, o cristianismo, ao se expandir, interagiu com diferentes culturas e assimilou aspectos de suas tradições, mas fez isso de forma a enriquecer e a submeter essas práticas à luz do evangelho. Não se tratou de uma mera "copiação" indiscriminada, mas de um processo de inculturação em que os símbolos e práticas pagãs foram transformados para refletir os valores cristãos. Um exemplo claro disso pode ser encontrado na adoção do "sol invicto" — uma festa romana dedicada ao deus Sol — que foi assimilada no cristianismo como a celebração do nascimento de Cristo no dia 25 de dezembro. Embora os elementos da festa tenham sido adaptados, o cristianismo deu um novo sentido ao celebrar a "luz do mundo" que nasce na noite mais longa do ano.

Assim, a celebração do Natal não é uma cópia do paganismo, mas uma ressignificação de um símbolo de renovação e luz, redirecionado para o nascimento de Cristo.

Portanto, a assimilação de elementos culturais pagãos pelo cristianismo não deve ser vista como uma simples cópia ou apropriação de mitos antigos. Ao contrário, o cristianismo os purificou e os transformou, revelando o seu pleno significado. Os elementos pagãos que podem ser observados em muitos mitos antigos são, na verdade, símbolos precursores, antecipações das verdades cristãs, que, ao serem iluminados pela revelação de Cristo, adquirem seu verdadeiro e profundo sentido. Em vez de uma mera difusão cultural, o cristianismo reinterpreta esses símbolos de maneira que leva a humanidade a uma compreensão mais profunda da salvação, da vida eterna e da redenção, cumprindo e transcendendo os antigos mitos e símbolos com a luz da verdade divina.

Implicações filosóficas e teológicas

Discussão sobre as implicações do conceito de Predição Derrisória para a teologia

O conceito de predição derrisória, conforme desenvolvido ao longo deste ensaio, apresenta implicações profundas para a teologia cristã e para a compreensão da relação entre o cristianismo e as tradições religiosas que o precederam. Estas implicações vão além da mera análise comparativa de símbolos e narrativas, tocando questões fundamentais sobre a natureza da revelação, a universalidade da experiência religiosa humana, e o papel da Providência divina na história.

Implicações para a Teologia da Revelação

A teologia cristã tradicional distingue entre revelação natural e revelação especial. A revelação natural refere-se ao conhecimento de Deus que pode ser obtido através da razão e da observação da natureza, enquanto a revelação especial refere-se à auto- revelação direta de Deus através da Escritura e, ultimamente, através da encarnação de Cristo.

O conceito de predição derrisória sugere uma categoria intermediária: intuições espirituais presentes na forma mentis humana que, embora não constituam uma revelação especial no sentido estrito, vão além do mero conhecimento natural de Deus. Estas intuições, expressas nas diversas tradições religiosas pagãs, podem ser vistas como vislumbres fragmentários e imperfeitos de verdades que só seriam plenamente reveladas em Cristo.

Esta perspectiva tem implicações significativas para a compreensão da relação entre graça e natureza. Se as intuições espirituais presentes nas tradições pagãs são vistas como predições derrisórias das verdades cristãs, então a graça divina não opera apenas dentro dos limites da revelação especial judaico-cristã, mas também, de maneira misteriosa e incompleta, nas diversas expressões religiosas da humanidade.

Isto não implica em um relativismo religioso que equipara todas as tradições, pois mantém a singularidade e plenitude da revelação em Cristo. Antes, sugere que a graça divina opera de maneira mais ampla e misteriosa do que por vezes se reconhece, preparando a humanidade para a revelação plena em Cristo através de intuições parciais e fragmentárias presentes em diversas culturas.

Implicações para a Teologia da História

A teologia cristã da história tradicionalmente vê a história humana como um drama linear que se move da Criação, através da Queda, para a Redenção e, finalmente, para a Consumação. Nesta visão, a encarnação de Cristo é o ponto central e decisivo da história, o momento em que Deus intervém diretamente no drama humano para iniciar o processo de redenção.

O conceito de predição derrisória enriquece esta compreensão ao sugerir que, mesmo antes da encarnação, Deus estava preparando a humanidade para este evento central através das intuições espirituais presentes nas diversas tradições religiosas. As predições derrisórias não são meras coincidências ou curiosidades históricas, mas parte do plano providencial de Deus para a redenção da humanidade.

Esta perspectiva oferece uma visão mais rica e complexa da história da salvação, que não se limita à linhagem direta de Abraão a Cristo, mas inclui também, de maneira misteriosa e incompleta, as diversas expressões religiosas da humanidade. Isto não diminui a singularidade da revelação judaico-cristã, mas a situa dentro de um contexto mais amplo de preparação providencial.

Implicações para o diálogo inter-religioso

Sem cair no relativismo ou no sincretismo, podemos encontrar elementos benígnos em outras tradições religiosas. Se as tradições pagãs contêm intuições fragmentárias e imperfeitas de verdades que encontram sua expressão plena em Cristo, então o cristão pode reconhecer e valorizar estas intuições, mesmo enquanto afirma a singularidade e plenitude da revelação cristã.

Esta perspectiva permite um diálogo que não busca simplesmente identificar semelhanças superficiais entre tradições, nem reduzir todas as tradições a um denominador comum, mas que reconhece tanto as continuidades quanto as descontinuidades entre o cristianismo e outras tradições. As semelhanças são vistas não como evidências de que todas as religiões são igualmente válidas, mas como sinais de que a humanidade, em sua diversidade cultural, tem intuído fragmentos da verdade que encontra sua expressão plena em Cristo.

Reflexão sobre a universalidade de certos símbolos religiosos

Uma das implicações mais fascinantes do conceito de predição derrisória é a luz que lança sobre a universalidade de certos símbolos e narrativas religiosas. Como explicar que motivos

como o nascimento divino, a morte e ressurreição, o dilúvio purificador, ou a virgem-mãe apareçam em tradições culturalmente e geograficamente distantes?

Explicações alternativas para a universalidade simbólica

Várias explicações têm sido propostas para esta universalidade simbólica:

1. Difusão Cultural: Uma explicação é que estes símbolos se difundiram de uma cultura para outra através de contatos históricos. Esta explicação pode ser válida em alguns casos, mas falha em explicar semelhanças entre tradições que não tiveram contato histórico direto.

2. Arquétipos Psicológicos: Carl Jung propôs que certos símbolos derivam de estruturas universais do inconsciente coletivo. Esta explicação psicológica reconhece a universalidade dos símbolos, mas tende a reduzi-los a projeções da psique humana, sem referência a realidades transcendentes.

3. Respostas a Necessidades Universais: Outra explicação é que estes símbolos representam respostas a necessidades e experiências humanas universais, como o ciclo das estações, o nascimento e a morte, ou a busca por significado. Esta explicação funcionalista reconhece a base experiencial dos símbolos, mas tende a reduzir a religião a uma função social ou psicológica.

4. Revelação Primitiva: Algumas tradições teológicas propõem que estes símbolos derivam de uma revelação primitiva dada à humanidade antes da dispersão das culturas, e posteriormente distorcida em várias tradições. Esta explicação mantém a objetividade da revelação, mas tende a simplificar a complexa relação entre revelação e cultura.

A Predição Derrisória como explicação integradora

O conceito de predição derrisória oferece uma explicação que integra elementos destas várias abordagens, sem reduzir o fenômeno a apenas uma dimensão:

1. Reconhece a realidade da difusão cultural, mas vai além dela para explicar semelhanças entre tradições sem contato histórico.

2. Reconhece a dimensão psicológica dos símbolos, mas vê os arquétipos não apenas como projeções da psique, mas como intuições de realidades transcendentes.

3. Reconhece a base experiencial dos símbolos, mas vê as experiências humanas universais como contextos em que intuições espirituais podem emergir.

4. Reconhece a objetividade da revelação, mas vê a revelação não como um evento único primitivo, mas como um processo contínuo que culmina na encarnação de Cristo.

Nesta perspectiva, a universalidade de certos símbolos religiosos não é acidental nem meramente funcional, mas reflete a universalidade da forma mentis humana e sua capacidade de intuir, ainda que de maneira fragmentária e imperfeita, verdades espirituais que encontrariam sua expressão plena na revelação cristã.

Análise da relação entre Revelação e Conhecimento Natural

O conceito de predição derrisória levanta questões importantes sobre a relação entre revelação divina e conhecimento natural. Como compreender a relação entre as intuições espirituais presentes nas tradições pagãs e a revelação plena em Cristo?

A distinção tradicional entre natureza e graça

A teologia cristã tradicional, especialmente na tradição católica, distingue entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, entre o que pode ser conhecido pela razão natural e o que só pode ser conhecido pela revelação divina. Esta distinção é fundamental para evitar tanto o racionalismo, que reduz a revelação ao que pode ser conhecido naturalmente, quanto o fideísmo, que nega qualquer continuidade entre razão e fé.

No entanto, esta distinção, embora válida, pode por vezes ser aplicada de maneira demasiado rígida, como se natureza e graça fossem compartimentos estanques sem interação. O conceito de predição derrisória sugere uma compreensão mais dinâmica e integrada da relação entre natureza e graça, entre conhecimento natural e revelação.

A Predição Derrisória como ponte entre natureza e graça

As predições derrisórias podem ser vistas como pontos de contato entre a ordem natural e a ordem sobrenatural. Não são meros produtos da razão natural, pois contêm intuições que vão além do que pode ser deduzido logicamente da experiência. Mas também não são revelação sobrenatural no sentido pleno, pois permanecem fragmentárias e imperfeitas.

Esta perspectiva sugere que a graça divina não opera apenas dentro dos limites da revelação

especial, mas também, de maneira misteriosa e incompleta, através das intuições espirituais presentes nas diversas tradições religiosas. A graça não anula a natureza, mas a aperfeiçoa; não substitui a razão, mas a eleva.

As predições derrisórias, neste sentido, podem ser vistas como expressões da graça divina operando através da natureza humana, preparando a humanidade para a revelação plena em Cristo. Não são meros produtos da razão natural, mas também não são revelação sobrenatural no sentido pleno; são, antes, pontos de contato entre natureza e graça, entre razão e revelação.

Considerações sobre a Providência Divina na História humana

O conceito de predição derrisória tem implicações profundas para a compreensão da Providência divina na história humana. Como compreender o papel de Deus na emergência e desenvolvimento das diversas tradições religiosas?

A visão providencial da História

A teologia cristã tradicionalmente afirma que Deus guia a história humana para seus propósitos redentores. Esta visão providencial não nega a liberdade humana nem a contingência histórica, mas afirma que, através delas e apesar delas, Deus realiza seus propósitos.

O conceito de predição derrisória enriquece esta compreensão ao sugerir que a Providência divina opera não apenas através da história de Israel e da Igreja, mas também, de maneira misteriosa e incompleta, através das diversas tradições religiosas da humanidade. As intuições espirituais presentes nestas tradições não são meros produtos da imaginação humana, mas reflexos fragmentários e imperfeitos da verdade divina, permitidos e até guiados pela Providência como preparação para a revelação plena em Cristo.

A Predição Derrisória e a economia da salvação

Na teologia cristã, a "economia da salvação" refere-se ao plano divino para a redenção da humanidade, que se desenrola ao longo da história. Tradicionalmente, este plano é visto como centrado na história de Israel e culminando na encarnação, morte e ressurreição de Cristo.

O conceito de predição derrisória sugere uma compreensão mais ampla da economia da salvação, que inclui não apenas a história de Israel, mas também, de maneira misteriosa e incompleta, as diversas expressões religiosas da humanidade. As intuições espirituais presentes nas tradições pagãs podem ser vistas como parte do plano providencial de Deus para preparar a

humanidade para a revelação plena em Cristo.

Esta perspectiva não diminui a singularidade da revelação judaico-cristã, mas a situa dentro de um contexto mais amplo de preparação providencial. Não sugere que todas as tradições religiosas são igualmente válidas, mas reconhece que Deus pode operar através de diversas culturas e tradições para seus propósitos redentores.

Em conclusão, o conceito de predição derrisória oferece uma visão rica e nuançada da relação entre o cristianismo e as tradições religiosas que o precederam. Não reduz esta relação a uma simples oposição entre verdade e erro, nem a uma equivalência relativista, mas reconhece tanto as continuidades quanto as descontinuidades, tanto os vislumbres de verdade presentes nas tradições pagãs quanto a singularidade e plenitude da revelação em Cristo. Esta perspectiva tem implicações profundas para a teologia da revelação, para a compreensão da história da salvação, e para o diálogo respeitoso com outras tradições religiosas.

Conclusão

Ao longo deste texto, exploramos o conceito de "predição derrisória" como uma chave interpretativa para compreender as notáveis semelhanças entre elementos simbólicos e narrativos do cristianismo e aqueles encontrados nas tradições religiosas pagãs que o precederam. Nossa tese central sustenta que estas correspondências não devem ser vistas como meras apropriações culturais ou coincidências históricas, mas como antecipações imperfeitas, vislumbres fragmentários de verdades espirituais que encontrariam sua expressão plena e histórica apenas na revelação cristã.

Em síntese, a teoria da predição derrisória nos permite reafirmar, com maior profundidade, nossa tese inicial: as semelhanças entre as formas simbólicas e históricas do cristianismo e os elementos das culturas pagãs não são meras apropriações ou coincidências, mas atualizações de percepções potenciais do homem antigo que estavam fora do horizonte de consciência dado pela revelação. São como ecos distantes de uma melodia que só seria ouvida em sua plenitude com a vinda de Cristo; são como sombras projetadas por uma luz que ainda não havia raiado plenamente sobre o mundo. O cristianismo, nesta perspectiva, não é apenas uma religião entre outras, mas o cumprimento e a transfiguração dos anseios espirituais mais profundos da humanidade, anseios estes que encontraram expressão fragmentária e imperfeita nas diversas tradições religiosas que o precederam.

Este estudo, naturalmente, não esgota o tema. Abre-se um vasto campo para pesquisas

futuras que poderiam aprofundar a análise de exemplos específicos de predições derrisórias em diferentes culturas, investigar as bases filosóficas e psicológicas da "forma mentis" humana, ou explorar as implicações pastorais e missionárias desta perspectiva para a Igreja contemporânea. No entanto, esperamos que este ensaio tenha oferecido uma contribuição significativa para uma compreensão mais nuançada e teologicamente consistente da complexa relação entre o cristianismo e o legado religioso da antiguidade pagã, reafirmando a singularidade da revelação cristã sem negar os vislumbres de verdade presentes nas sombras que a antecederam.

***

1. A interpretação das semelhanças como empréstimos culturais é comum em abordagens críticas ou sincretistas. Ver, por exemplo, Franz Cumont, *As Religiões Orientais no Paganismo Romano*, que, embora clássico, tende a enfatizar a influência oriental sobre o cristianismo primitivo.

2. A teoria dos arquétipos universais foi desenvolvida por Carl Gustav Jung. Ver *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Esta abordagem foca na dimensão psicológica comum, sem necessariamente abordar a questão da revelação histórica.

3. A tipologia cristã, que vê figuras e eventos do Antigo Testamento como prefigurações de Cristo, foi extensivamente desenvolvida pelos Padres da Igreja. Ver Jean Daniélou, *Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*.

4. O conceito de "forma mentis" aqui se aproxima da ideia de uma capacidade residual de percepção da verdade mesmo após a Queda, presente na teologia cristã. Ver, por exemplo, as reflexões de Agostinho sobre a "semina Verbi" (sementes do Verbo) ou Joseph Ratzinger em *Introdução ao Cristianismo* sobre a busca humana por sentido.

5. Franz Cumont, *As Religiões Orientais no Paganismo Romano*. A obra detalha a difusão de cultos como o de Mithras e Ísis no Império Romano.

6. Carl Gustav Jung, *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Jung explora como padrões simbólicos recorrentes emergem do inconsciente coletivo da humanidade.

7. Para uma análise aprofundada da tipologia patrística, ver Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les Quatre Sens de l'Écriture*.

8. A importância da contextualização é um princípio fundamental da história das religiões. Ver Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, ou Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*.

9. A fenomenologia da religião busca descrever os fenômenos religiosos como eles se apresentam à consciência, suspendendo juízos sobre sua verdade última. Ver Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*.

10. A distinção entre mito e história é central no debate teológico do século XX. Ver Rudolf Bultmann (desmitologização) e a resposta de teólogos como Wolfhart Pannenberg (*Revelation as History*). G. K. Chesterton, em *O Homem Eterno*, também aborda a singularidade histórica do cristianismo.

11. Para o mito de Hércules, ver Junito de Souza Brandão, *Mitologia Grega*, Vol. II.

12. Sobre Mithras, ver Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, ou David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*.

13. Fontes clássicas para o mito de Hércules incluem a *Biblioteca* de Pseudo- Apolodoro.

14. Chesterton, *O Homem Eterno*, contrasta a natureza mítica dos heróis pagãos com a historicidade de Cristo.

15. Detalhes sobre o nascimento de Mithras podem ser encontrados nas obras de Cumont e Ulansey citadas acima.

16. Ver Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, para narrativas sobre o nascimento de Buda.

17. Para o nascimento de Krishna, ver textos como o *Bhagavata Purana* ou estudos sobre hinduísmo como os de Gavin Flood.

18. O historiador romano Suetônio, em *A Vida dos Doze Césares*, relata histórias sobre a concepção divina de Augusto.

19. Sobre Osíris, ver Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*.

20. Para Tammuz, ver Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*.

21. A defesa da historicidade da ressurreição é central na apologética cristã. Ver N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, ou Gary Habermas, *The Case for the Resurrection of Jesus*.

22. Detalhes do mito de Osíris podem ser encontrados em fontes como os *Textos das Pirâmides* ou na obra de Plutarco, *Ísis e Osíris*.

23. O mito da descida de Ishtar/Inanna ao mundo inferior para resgatar Tammuz/ Dumuzi é um dos mais conhecidos da literatura suméria e acádia.

24. O mito de Perséfone é central nos Mistérios de Elêusis. Ver Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*.

25. Sobre Dionísio, ver Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*.

26. O mito de Adônis tem paralelos com Tammuz e Osíris, refletindo influências orientais na religião grega tardia.

27. Ver Junito de Souza Brandão, *Mitologia Grega*, Vol. I, para o mito de Danae e Perseu.

28. Ver fontes sobre a vida de Buda, como o *Buddhacarita* de Ashvaghosha.

29. Sobre Ártemis/Diana e Vesta/Héstia, ver estudos sobre religião greco-romana, como os de Walter Burkert ou Georges Dumézil.

30. Jean Daniélou, em *Mensagem Evangélica e Cultura Helênica*, analisa como o cristianismo primitivo interagiu com a cultura grega, transformando-a.

31. Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, analisa extensivamente a concepção cíclica do tempo nas sociedades tradicionais.

32. Homero, *Ilíada* e *Odisseia*; Virgílio, *Eneida*.

33. Dante Alighieri, *Divina Comédia*; John Milton, *Paraíso Perdido*.

34. Ver obras de Ésquilo (*Oresteia*), Sófocles (*Édipo Rei*) e Eurípides (*As Bacantes*).

35. Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, explora a riqueza e complexidade do simbolismo religioso em diversas culturas.

36. A teologia escatológica cristã enfatiza a novidade radical do fim dos tempos. Ver Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*.

37. Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno.*

38. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, descreve o mito das cinco idades.

39. Para o Ragnarök, ver textos como a *Edda Poética* ou a *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson.

40. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias.*

41. Para uma análise comparativa de mitos de dilúvio, ver James George Frazer, *Folklore in the Old Testament*.

42. Ver N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, para uma defesa detalhada da singularidade da ressurreição cristã.

43. Apologistas como Justino Mártir já refutavam acusações de cópia em relação ao nascimento virginal no século II.

44. Ver Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, para as raízes judaicas dos sacramentos cristãos.

45. A relação entre o Natal e o Sol Invicto é complexa. Estudos recentes questionam a dependência direta, apontando para tradições cristãs anteriores que já calculavam o nascimento de Cristo em dezembro. Ver, por exemplo, Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*.

46. A dependência da Páscoa cristã em relação à Páscoa judaica é historicamente inegável.

47. O uso do acróstico ICHTHYS é atestado em fontes cristãs primitivas.

48. O conceito de inculturação foi formalizado pela Igreja Católica especialmente após o Concílio Vaticano II. Ver documentos como *Ad Gentes* ou teólogos como Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*.

49. G. K. Chesterton, *O Homem Eterno*, argumenta vigorosamente pela singularidade histórica do cristianismo.

50. A ideia do cristianismo como cumprimento de anseios e prefigurações anteriores é central na teologia da história cristã, desde os Padres da Igreja até teólogos contemporâneos.

51. Esta nota reitera a tese central do ensaio.

52. Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, discute a fé cristã como resposta à busca humana por sentido e verdade.

Referências

- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução [Nome do Tradutor]. Editora [Nome da Editora], [Ano].
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução [Nome do Tradutor]. Editora [Nome da Editora], [Ano].
- *A Bíblia Sagrada*. Tradução [Nome da Tradução, e.g., João Ferreira de Almeida]. Editora [Nome da Editora], [Ano].
- PLATÃO. *A República*. Tradução [Nome do Tradutor]. Editora [Nome da Editora], [Ano].
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Editora Vozes, [Ano]. (Para referências sobre Hércules, Perseu, etc.)
- CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. Editora Pensamento-Cultrix, [Ano]. (Para análise comparativa de mitos)
- CHESTERTON, G. K. *O Homem Eterno*. Editora Ecclesiae, [Ano]. (Perspectiva cristã sobre paganismo e história)
- CUMONT, Franz. *As Religiões Orientais no Paganismo Romano*. [Editora e Ano da Tradução]. (Sobre sincretismo e cultos de mistério)
- DANIÉLOU, Jean. *Mensagem Evangélica e Cultura Helênica*. Edições Loyola, [Ano]. (Sobre a relação entre cristianismo primitivo e cultura grega)
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Edições 70, [Ano]. (Sobre a concepção cíclica do tempo)
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Editora Martins Fontes, [Ano]. (Visão geral de história das religiões)
- FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Eerdmans Publishing,

[Ano]. (Contexto histórico e cultural do cristianismo primitivo)

- JUNG, Carl Gustav. *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Editora Vozes, [Ano]. (Sobre a teoria dos arquétipos)

- MORÁIS DA SILVA, Érica Cristhyane. *Paganismo & Cristianismo no Mundo Romano*. Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016. (Fonte identificada na pesquisa)

- NOCK, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford University Press, [Ano]. (Estudo clássico sobre conversão religiosa na antiguidade)

- RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Introdução ao Cristianismo*. Editora Loyola, [Ano]. (Fundamentos da fé cristã)

O enigma do tempo e a proposta cristã

O tempo, essa dimensão inescapável e misteriosa da existência, constitui uma das categorias fundamentais através das quais a humanidade apreende e ordena a sua experiência do real. Desde as mais remotas civilizações até às complexas reflexões filosóficas contemporâneas, a interrogação sobre a natureza, o fluxo e o sentido do tempo tem persistido, gerando uma multiplicidade de respostas moldadas por distintas tradições culturais, religiosas e filosóficas. No entanto, para fins de análise e contraste, podemos identificar duas concepções predominantes que permearam grande parte do pensamento humano ao longo das eras: a visão cíclica e a visão linear do tempo.

As culturas antigas, particularmente as orientais e muitas tradições pagãs, frequentemente percebiam o tempo como um ciclo incessante, um eterno retorno marcado pelos ritmos da natureza – o dia sucedendo a noite, as estações do ano, os ciclos lunares – e refletido nos mitos de criação, destruição e recriação do cosmos. Nesta perspectiva, o devir era visto como uma repetição perpétua de arquétipos primordiais, onde o fim invariavelmente reconduzia ao início, e o papel humano, muitas vezes mediado pela religião e pelo rito, consistia em alinhar-se a essa ordem cósmica recorrente, garantindo a sua continuidade. Não havia, nesta visão, espaço para uma novidade radical ou um progresso teleológico; o tempo era fundamentalmente repetição.

Em contrapartida, uma transformação significativa nesta percepção emergiu com o povo de Israel. Ancorados numa aliança singular com um Deus pessoal que se revela na história, os hebreus desenvolveram uma compreensão linear do tempo. Este não era mais um ciclo fechado, mas uma narrativa com início (a Criação), desenvolvimento (a história da aliança, marcada por eventos únicos e irrepetíveis como o Êxodo e a Promessa) e um fim orientado para o futuro (a esperança messiânica). O tempo tornou- se, assim, vetor de sentido, história da salvação, uma marcha progressiva, ainda que permeada por desvios e provações, em direção a um cumprimento prometido por Deus. Esta noção de tempo como história, como argumentaria mais tarde Santo Agostinho ao refletir sobre a trajetória humana à luz da fé, introduziu uma dinâmica de esperança e propósito ausente na circularidade pagã.[1]

Contudo, propomos neste ensaio que a revelação cristã, centrada nos eventos históricos e meta-históricos da Encarnação, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, não apenas assume e aprofunda a linearidade herdada de Israel, mas a transfigura radicalmente, inaugurando uma

terceira e distinta concepção temporal. Argumentamos que o cristianismo introduz uma compreensão do tempo que transcende a mera sucessão cronológica ou a repetição cíclica, configurando-se como um *tempo angular*. Este conceito, que exploraremos detalhadamente, busca capturar a dinâmica única instaurada pela irrupção do eterno no temporal: um movimento que é simultaneamente ascensional, da alma que se eleva para Deus, e condescendente, de Deus que se inclina sobre a história e a alma humana. É um tempo cuja estrutura é definida não por um círculo ou uma linha reta, mas por um ângulo que articula o divino e o humano, a eternidade e a história, de uma forma nova e sacramental.

Para desenvolver esta tese, dialogaremos especialmente com a antropologia teológica e a escatologia de Joseph Ratzinger (Bento XVI), cuja obra oferece subsídios valiosos para pensar a especificidade do tempo cristão como um tempo já tocado pelo fim, pela eternidade que "irrompeu na história" com Cristo.[2] Argumentaremos que esta concepção angular é eminentemente escatológica, não no sentido de uma mera espera passiva pelo fim dos tempos, mas como vivência de uma realidade onde o "já" da salvação realizada em Cristo e o "ainda não" da consumação final coexistem numa tensão dinâmica, experimentada de modo privilegiado na liturgia e, particularmente, na Eucaristia.

Ao longo deste ensaio, revisitaremos as concepções cíclica e linear (Capítulo 1), analisaremos a novidade introduzida pelo evento Cristo (Capítulo 2), definiremos e exploraremos as características do "tempo angular" (Capítulo 3), investigaremos sua manifestação na liturgia e na Eucaristia (Capítulo 4), discutiremos suas implicações para a compreensão do ser humano e a vivência espiritual (Capítulo 5), e aprofundaremos a metáfora de Cristo como a "pedra angular" que estrutura este novo tempo (Capítulo 6).

Para enriquecer esta análise, recorreremos também a outros pensadores que, direta ou indiretamente, contribuíram para a reflexão sobre o tempo, a história e a cultura na perspectiva cristã, como o próprio Agostinho, Tomás de Aquino[3], historiadores da cultura como Christopher Dawson[4], teólogos da história como Henri-Irénée Marrou[5], e filósofos que refletiram sobre a liturgia e a experiência temporal como Dietrich von Hildebrand[6] e Josef Pieper[7], além de perspectivas contemporâneas como a de E. Michael Jones sobre o Logos na história[8].

O objetivo final é demonstrar que a concepção cristã do tempo, aqui denominada "angular", oferece uma chave de leitura teológica profunda que integra, eleva e supera as visões anteriores, revelando o tempo redimido como o espaço sacramental do encontro transformador entre Deus e a humanidade, orientado para a plenitude escatológica.

O tempo dos antigos:

Antes que a singularidade da revelação cristã pudesse reconfigurar a própria estrutura da temporalidade, a humanidade navegou sua existência sob a égide de duas grandes concepções do tempo, distintas em sua forma e implicações, mas ambas tentativas de ordenar o fluxo incessante da experiência e encontrar sentido no devir. De um lado, estendia-se a vasta paisagem do tempo cíclico, dominante em muitas culturas antigas e pagãs, refletindo uma profunda sintonia com os ritmos cósmicos; de outro, emergia a trilha singular do tempo linear, forjada na consciência histórica do povo de Israel, marcada pela intervenção divina e pela promessa. Compreender em maior profundidade essas duas matrizes temporais, com seus pressupostos e consequências, é essencial para aquilatar a novidade radical que o cristianismo introduziria.

O círculo do eterno retorno

A percepção do tempo como um ciclo recorrente, talvez a mais antiga e difundida forma de conceber o devir, encontra suas raízes na observação atenta e reverente dos ritmos da natureza. O sol que nasce no leste e se põe no oeste, dia após dia; a lua que cresce até a plenitude e míngua até desaparecer, mês após mês; as estações que se sucedem com regularidade implacável, regendo os ciclos agrícolas e a vida dos rebanhos, ano após ano; o próprio ciclo biológico da vida, morte e renascimento – tudo parecia apontar para um padrão de repetição perpétua, uma dança cósmica onde o fim invariavelmente reconduzia ao início. Para muitas culturas antigas – desde o Egito faraônico com seus ciclos de cheia do Nilo e a ressurreição de Osíris, passando pela Mesopotâmia e seus calendários astrais, até a Grécia pré-socrática e as filosofias orientais como o Hinduísmo e o Budismo com suas doutrinas de reencarnação (*samsara*) e eras cósmicas (*yugas*) – o universo não avançava em direção a um futuro desconhecido e aberto, mas girava sobre si mesmo, reencenando eternamente os dramas primordiais estabelecidos pelos deuses ou por princípios impessoais.

Nesta vasta cosmovisão, a religião e o mito desempenhavam um papel central. Como observa o historiador da cultura Christopher Dawson, para muitas sociedades arcaicas, a religião funcionava como o principal elo de ligação com essa ordem cósmica, buscando, através do mito e do ritual, harmonizar a vida humana com os ciclos divinos que governavam o universo.[9] O mito não era, primariamente, uma explicação pré-científica ou uma mera alegoria, mas a narrativa sagrada dos eventos fundadores ocorridos *in illo tempore*, no tempo das origens. Os rituais, por sua vez, não eram simples comemorações, mas reatualizações eficazes desses mitos, destinadas a regenerar o tempo, abolir o desgaste e a desordem acumulados no período profano, e garantir a

continuidade da vida, da fertilidade e da ordem social. Pensemos nos festivais de Ano Novo em diversas culturas, que frequentemente incluíam rituais de purificação, expulsão de demônios e reencenação do mito cosmogônico para restabelecer a ordem primordial.

Dentro dessa moldura cíclica, o tempo histórico – a sucessão de eventos únicos, contingentes e irrepetíveis, com consequências duradouras e capazes de gerar novidade – possuía um valor secundário ou mesmo negativo. O que realmente importava era o *Tempo Mítico*, o eterno presente das origens, ao qual se aspirava retornar. A história concreta, com suas mudanças, guerras e sofrimentos, era frequentemente vista como uma ilusão (*maya*, no Hinduísmo), uma degenerescência em relação à perfeição original, ou, na melhor das hipóteses, um reflexo imperfeito de padrões arquetípicos imutáveis. A salvação, nesse contexto, não residia na transformação da história, mas na libertação do ciclo de nascimentos e mortes, na obtenção da imobilidade do Nirvana, ou na manutenção da harmonia cósmica através da repetição fiel dos ritos ancestrais. Mesmo na filosofia grega, com Platão, o tempo é visto como "a imagem móvel da eternidade"[10], uma degradação do mundo perfeito e imutável das Ideias. No estoicismo, a ideia de *ekpyrosis* (conflagração universal) seguida de *palingenesia* (renascimento do cosmos) reforçava a noção de um ciclo cósmico sem fim e sem propósito último transcendente.

Como aponta o historiador e teólogo Henri-Irénée Marrou, essa visão cíclica, embora possuísse sua própria profundidade e oferecesse um sentido de estabilidade e integração cósmica, tendia a dissolver a singularidade do evento histórico e a responsabilidade moral do indivíduo num padrão repetitivo e, em última análise, fatalista.[11] Não havia espaço para a intervenção decisiva e transformadora do divino *na* história; o divino manifestava-se *através* dos ciclos imutáveis da natureza e do mito.

A Flecha da Promessa

Um corte profundo e revolucionário nessa visão predominantemente cíclica foi operado pela experiência religiosa singular do povo de Israel. A fé hebraica, tal como registrada nas Escrituras, não se ancorava primariamente nos ciclos impessoais da natureza, mas na história dramática de uma aliança entre um Deus único, pessoal, transcendente e livre – Yahweh – e um povo por Ele escolhido. Este Deus não era apenas o ordenador distante de um cosmos cíclico ou uma força imanente na natureza; Ele era o Senhor da História, que intervinha ativamente no tempo humano através de palavras e atos salvíficos únicos, irrepetíveis e carregados de propósito.

A própria narrativa bíblica começa não com um mito de eterno retorno, mas com o ato livre

da Criação *ex nihilo*, ponto de partida absoluto de uma história que se desenrola no tempo. A vocação de Abraão, a libertação do Egito sob Moisés (o Êxodo), a entrega da Lei no Sinai, a conquista da Terra Prometida, a instituição da monarquia, a construção do Templo, a pregação dos profetas, o doloroso Exílio na Babilônia e o subsequente retorno – todos esses não eram eventos arquetípicos a serem ritualmente repetidos para manter uma ordem cósmica, mas momentos decisivos e singulares na relação entre Deus e seu povo, revelando progressivamente o caráter divino (justiça, misericórdia, fidelidade) e o plano salvífico de Deus para Israel e, em última instância, para toda a humanidade.

Com Israel, portanto, o tempo adquire uma estrutura fundamentalmente linear e teleológica. Ele possui um início claro (Criação), um desenvolvimento marcado pela dinâmica da Aliança (fidelidade e infidelidade, promessa e julgamento), e, crucialmente, uma orientação para o futuro. Essa orientação não era uma projeção vaga, mas definida pela Promessa divina: a vinda de um Messias redentor, o estabelecimento definitivo do Reino de Deus, a restauração de Sião, a paz universal, a ressurreição dos mortos. A esperança (*tiqvah*) tornou-se uma categoria central da existência individual e coletiva, e o futuro, não o passado mítico, passou a ser o horizonte decisivo que iluminava e conferia sentido ao presente. O tempo transformou-se em História – uma história sagrada, palco da revelação progressiva de Deus e da resposta livre (e muitas vezes falha) do ser humano. Santo Agostinho, séculos mais tarde, beberia profundamente dessa fonte bíblica para elaborar sua monumental teologia da história em *A Cidade de Deus*, apresentando toda a trajetória humana, desde Adão até o fim dos tempos, como um drama linear cujo eixo é a ação providente e salvífica de Deus, culminando em Cristo e na luta escatológica entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens.[12] A história ganhava, assim, um sentido último, uma direção clara e um propósito transcendente que contrastava fortemente com a aparente falta de sentido do eterno retorno.

Essa concepção linear, no entanto, estava longe de ser uma visão otimista e ingênua de progresso contínuo. Ela era permeada por tensões dramáticas: a dolorosa espera pela realização plena da Promessa, a experiência do sofrimento individual e coletivo (como expresso nos Salmos de lamentação ou no livro de Jó), o escândalo do aparente silêncio de Deus diante da injustiça, a luta constante contra a tentação da idolatria e da infidelidade à Aliança, a necessidade contínua de interpretação dos eventos históricos à luz da Palavra divina. Tudo isso gerava um dinamismo existencial, uma responsabilidade histórica e, por vezes, uma angústia profunda, desconhecidos na relativa placidez (ou resignação fatalista) do tempo cíclico. A linearidade israelita, ao abrir o tempo para a novidade da ação de Deus e para a liberdade da resposta humana, preparou o terreno cultural e espiritual para a intervenção ainda mais radical e definitiva que ocorreria com a vinda Daquele que se apresentaria não apenas como o cumpridor da Promessa, mas como o

próprio Senhor do Tempo e da História.

As visões cíclica e linear representam, portanto, duas formas contrastantes e fundamentais pelas quais a humanidade buscou dar sentido à sua existência temporal antes do advento cristão. Uma enfatizava a integração na ordem cósmica e a permanência no eterno retorno, a outra projetava-se na esperança de um futuro prometido e na fidelidade a um Deus pessoal atuante na história. Ambas, com suas luzes e sombras, seriam desafiadas, assumidas e radicalmente reconfiguradas pela emergência de uma nova compreensão do tempo – o tempo angular – que reivindicaria a capacidade única de integrar o eterno no coração do temporal, não como repetição mítica ou mera promessa futura, mas como presença transformadora e sacramental inaugurada em Jesus Cristo.

A Irrupção do Eterno – Cristo e a inauguração do tempo escatológico

A linearidade histórica introduzida pela fé de Israel, com sua orientação para a promessa messiânica e sua abertura à intervenção divina, representou um avanço decisivo sobre a circularidade mítica das culturas pagãs. Contudo, essa linha, embora apontasse para um futuro de cumprimento e fosse marcada por atos salvíficos de Deus, ainda se desenrolava dentro dos limites do tempo criado, aguardando uma intervenção que a levasse à sua plenitude definitiva. É precisamente essa intervenção, de uma natureza e intensidade sem precedentes na história humana, que ocorre com a vinda de Jesus Cristo. A Encarnação do Verbo eterno, sua vida terrena, seus ensinamentos e milagres, e sobretudo seu Mistério Pascal – Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão – não são meramente eventos significativos *dentro* da linha do tempo; eles constituem o ponto de inflexão radical, o evento escatológico por excelência, que reconfigura a própria natureza dessa linha, inaugurando o que podemos chamar de tempo escatológico – um tempo já penetrado pela eternidade, um tempo qualitativamente novo.

Joseph Ratzinger, em sua profunda análise da escatologia cristã, oferece uma chave interpretativa poderosa ao afirmar que, "Com Cristo, o fim irrompeu na história".[13] Esta afirmação, densa de significado teológico, não implica um fim cronológico do mundo ou da história humana, mas algo muito mais radical: a realidade última, o *eschaton* – ou seja, o propósito final, a plenitude para a qual toda a criação e a história se destinam segundo o desígnio divino – entrou de forma decisiva e irreversível no curso do tempo.

Cristo não é apenas um profeta que anuncia o fim ou um Messias que cumpre promessas passadas; Ele *é*, em sua própria Pessoa divino-humana, a presença pessoal do Fim no meio do

tempo. A eternidade, que para a filosofia grega era o oposto imutável do tempo mutável e para a esperança judaica era um horizonte futuro, em Cristo, tocou e penetrou a trama da história de maneira indelével. O Reino de Deus, proclamado por Jesus, não é apenas uma promessa futura, mas uma realidade que "já está no meio de vós" (Lc 17,21), inaugurada em Sua pessoa e em Suas ações.

Essa irrupção do eterno tem consequências transformadoras para a compreensão da temporalidade. O tempo cristão, como Ratzinger sugere, não pode ser reduzido a uma mera sequência cronológica pós-Cristo. Ele é um tempo qualitativamente diferente, um tempo "transubstanciado" – para usar uma analogia eucarística – pela presença do Eterno. A linearidade herdada de Israel, com sua valorização da história e da promessa, é assumida, cumprida e elevada a um novo patamar. A história continua seu curso, mas agora sob o signo da vitória de Cristo sobre o pecado e a morte, sob a presença atuante do Ressuscitado e sob a guia do Espírito Santo derramado em Pentecostes. É neste contexto que o conceito grego de *kairos* adquire sua plenitude de sentido. Enquanto o *chronos* continua a medir a sucessão quantitativa e homogênea dos instantes, o evento Cristo – desde o seu nascimento "na plenitude do tempo" (Gl 4,4) até a sua Ascensão – inaugura um *kairos* escatológico permanente. Cada momento da era cristã torna-se um tempo oportuno, um instante decisivo carregado de significado salvífico, um tempo de graça e decisão onde a eternidade se oferece à liberdade humana. O anúncio inicial de Jesus: "O tempo (*kairos*) cumpriu-se, e o Reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede no Evangelho!" (Mc 1,15) marca o início desta nova era temporal.

Santo Agostinho, talvez o maior teólogo da história no primeiro milênio cristão, percebeu com acuidade essa qualidade única do tempo cristão em sua obra magna, *A Cidade de Deus*. Embora mantenha a estrutura linear da história da salvação herdada da Bíblia, ele a articula de forma decisiva em torno do evento central da Encarnação. Cristo é o ponto culminante e o centro a partir do qual toda a história anterior (preparação) e posterior (desdobramento) adquire seu verdadeiro sentido.[14] Para Agostinho, a vinda de Cristo não é apenas o cumprimento das profecias do Antigo Testamento, mas o início da sexta e última era da história humana (contando a partir de Adão), a era da Igreja, que se estende desde a primeira vinda de Cristo em humildade até a sua segunda vinda (Parusia) em glória. Esta última era é o tempo da peregrinação da Cidade de Deus na terra, um tempo de tensão entre o já realizado em Cristo e o ainda não consumado na plenitude do Reino.

Essa presença do fim no meio do tempo – a tensão escatológica do "já" e do "ainda não" – é uma característica fundamental da experiência cristã. A escatologia não é relegada a um capítulo final sobre as "últimas coisas" (morte, juízo, céu, inferno) que ocorrerão num futuro indefinido.

Ela permeia toda a vida cristã, pois o futuro definitivo já começou a se manifestar no presente através de Cristo e da vida sacramental da Igreja. A Ressurreição de Cristo não é apenas um evento prodigioso do passado, mas a primícia, a antecipação e a garantia da nossa própria ressurreição final (cf. 1Cor 15,20-23). O Reino de Deus não é somente uma esperança futura, mas uma realidade dinâmica já inaugurada, embora ainda oculta e em crescimento, na pessoa de Cristo, na comunidade dos seus discípulos e nos sacramentos. Como bem argumenta Henri-Irénée Marrou, a teologia cristã da história deve constantemente lidar com essa dialética, reconhecendo que o tempo presente, embora ainda marcado pelo sofrimento e pela luta, está intrinsecamente "grávido" de eternidade, possuindo um valor e uma dignidade próprios como tempo da graça e da missão.[15]

A possibilidade dessa compenetração entre tempo e eternidade reside no mistério insondável da Encarnação. A afirmação central da fé cristã é que o Verbo eterno, a segunda Pessoa da Trindade, assumiu uma natureza humana completa, unindo-a à sua Pessoa divina sem confusão, mudança, divisão ou separação (Concílio de Calcedônia, 451). Santo Tomás de Aquino, com sua habitual clareza metafísica, ao distinguir cuidadosamente entre a eternidade divina (definida como a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável, própria do ser imutável de Deus) e o tempo criado (definido como a medida do movimento segundo o antes e o depois, próprio dos seres mutáveis), fornece o quadro conceitual para compreender como o Eterno pôde assumir a natureza humana e viver autenticamente no tempo – nascendo, crescendo, sofrendo e morrendo – sem deixar de ser o Deus eterno e imutável em sua divindade.[16] A união hipostática em Cristo é o mistério central que fundamenta a possibilidade do tempo angular, conferindo ao tempo humano uma dignidade sem precedentes e um potencial de divinização antes inimaginável.

Em suma, o evento Cristo representa a ruptura decisiva e a reconfiguração fundamental das concepções anteriores do tempo. Ele não abole a linearidade histórica de Israel, mas a cumpre, a transcende e a qualifica de forma nova, infundindo-a com a presença real do *eschaton*. O tempo, a partir de Cristo, deixa de ser apenas espera ou sucessão cronológica para se tornar o palco da irrupção do eterno, um *kairos* permanente de salvação, um tempo sacramental. Essa nova qualidade do tempo, prenhe de eternidade, orientada para a consumação final, mas já experimentada e vivida no presente da Igreja, é o que começaremos a explorar sob o conceito de "tempo angular" no próximo capítulo, buscando desvendar a sua estrutura e dinâmica próprias.

A irrupção do eterno na história, consumada na pessoa e obra de Jesus Cristo, como vimos no capítulo anterior, não apenas reorientou a linha do tempo herdada de Israel, infundindo-a com a presença do *eschaton*, mas introduziu uma nova e radical geometria espiritual na própria estrutura da temporalidade. Se o tempo cíclico das culturas pagãs se assemelhava a um círculo fechado sobre si mesmo, e o tempo linear de Israel a uma flecha apontada para um futuro prometido, a concepção especificamente cristã do tempo, argumentamos, assume a forma dinâmica de um *ângulo*. Este conceito de "tempo angular" não pretende ser uma mera metáfora estética ou um neologismo arbitrário, mas uma ferramenta heurística para capturar a dinâmica fundamental da relação entre Deus e a humanidade redimida, um encontro transformador que define a natureza da era inaugurada por Cristo.

O que caracteriza, então, fundamentalmente este tempo angular? Ele é, em sua essência, o ponto de encontro, a articulação viva e contínua, entre dois movimentos que definem a economia da salvação cristã: o movimento descendente da graça divina e o movimento ascendente da resposta humana.

Por um lado, temos o movimento descendente, a iniciativa absolutamente gratuita de Deus. Este movimento tem sua expressão máxima na *kenosis* do Verbo (cf. Fl 2,6-8), a condescendência inaudita de Deus que, em Jesus Cristo, se esvazia de sua glória divina, assume a condição humana em sua fragilidade (exceto o pecado), entra no tempo e na história, partilha a nossa existência até a morte na cruz, tudo para redimir-nos a partir de dentro. Este é o braço vertical do ângulo, a descida amorosa e misericordiosa da graça divina que vem do alto, não como uma imposição, mas como um dom que se oferece. A Encarnação é o início deste movimento, mas ele se prolonga na vida da Igreja através da missão do Espírito Santo, da Palavra proclamada, dos sacramentos (especialmente a Eucaristia) e das múltiplas formas como a graça divina continua a tocar e a interpelar a história e a consciência humana.

Por outro lado, temos o movimento ascendente, a resposta da humanidade que, capacitada e atraída por essa mesma graça preveniente, se eleva em direção a Deus. Esta resposta se manifesta na fé que acolhe a revelação, na esperança que se orienta para as promessas divinas e na caridade que ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. É a trajetória da alma individual em sua busca por Deus, como descrita por Agostinho em suas *Confissões* ("Fizeste-nos para Ti..."), mas também a peregrinação coletiva da Igreja, o Povo de Deus, que caminha na história em direção à sua consumação escatológica na Jerusalém Celeste. Este é o braço ascendente do ângulo, a resposta livre e amorosa da criatura ao chamado do Criador, uma

subida que só é possível porque Deus primeiro desceu até nós.

O vértice deste ângulo, o ponto crucial de articulação onde o divino toca o humano de forma definitiva e o humano é elevado à comunhão com o divino, é a própria pessoa de Jesus Cristo. Ele é o Verbo Encarnado, perfeito Deus e perfeito Homem, o único Mediador entre Deus e os homens (cf. 1Tm 2,5). Nele, a descida de Deus e a possibilidade de ascensão do homem se encontram de forma indissolúvel na união hipostática. Ele é, como exploraremos mais detalhadamente no Capítulo 6, a "pedra angular" rejeitada pelos construtores, mas que se tornou o fundamento e o ponto de convergência de todo o edifício da salvação (cf. Sl 118,22; Mt 21,42; Ef 2,20-22). Assim como a pedra angular une e sustenta as paredes de um edifício, Cristo une e sustenta os dois movimentos do tempo angular, conferindo-lhe sua estrutura e sua dinâmica próprias.

Nesta perspectiva, o tempo angular supera dialeticamente as limitações das concepções anteriores, integrando seus elementos válidos numa síntese superior. Ele não é a mera repetição do mesmo, como no ciclo pagão, pois a intervenção única e irrepetível de Cristo introduziu uma novidade radical (a Ressurreição, a Nova Criação) e uma direção escatológica irreversível. A história tem um sentido e caminha para um fim último em Cristo. Contudo, ele também não é apenas uma linha reta e homogênea que avança cronologicamente, indiferente à dimensão vertical do eterno. O tempo angular é um tempo "denso", "espesso", carregado da presença do eterno que irrompeu nele. Como Ratzinger enfaticamente argumenta, o fim já está presente no meio, conferindo a cada instante uma qualidade sacramental, uma possibilidade real de encontro com o Deus vivo, uma porta aberta para a eternidade.[17] Ele integra, portanto, elementos da linearidade (a história continua a avançar em direção à Parusia, há progresso na compreensão da fé e na construção do Reino) e da ciclidade (a vida litúrgica, com seu calendário anual, reatualiza ritmicamente os mistérios da vida de Cristo, especialmente o Mistério Pascal), mas os transfigura radicalmente. A repetição litúrgica não é retorno ao mito pagão, mas *anamnese*, memória eficaz que torna presente o evento único e salvífico de Cristo; a progressão histórica não é autônoma ou imanente, mas vivida sob o senhorio de Cristo Ressuscitado e orientada para Ele.

A profunda análise agostiniana do tempo como *distensio animi* – essa complexa distensão da alma entre a memória do passado, a atenção ao presente e a expectativa do futuro – continua a ser uma descrição fenomenológica insuperável da experiência subjetiva do tempo.[18] No entanto, o conceito de tempo angular busca complementar essa visão subjetiva com a dimensão objetiva da ação salvífica de Deus *no* tempo. Não é apenas a alma humana que se "distende" na história; é o próprio Deus que, em sua misericórdia, se "distende" em direção à sua criação através da Encarnação, da Paixão e da contínua dispensação sacramental da graça pela Igreja. O tempo torna-se, assim, não apenas a medida do movimento (Aristóteles) ou a estrutura da consciência

(Agostinho, Kant), mas o veículo potencial da graça divina, o canal privilegiado através do qual a eternidade toca, interpela e transforma a história.

A rigorosa distinção estabelecida por Santo Tomás de Aquino entre a eternidade divina (o *nunc stans*, o agora permanente, sem sucessão, próprio do Ser Imutável) e o tempo criado (o fluxo sucessivo de instantes, próprio dos seres contingentes e mutáveis) fornece o quadro ontológico indispensável para pensar essa relação entre Deus e o tempo sem cair em panteísmo ou confusão de planos.[19] O tempo angular não dissolve a diferença infinita entre o Criador e a criatura, mas descreve a forma específica como o Criador eterno escolheu se relacionar com a criatura temporal na nova e definitiva aliança estabelecida em Cristo. É um tempo intrinsecamente teândrico, divino-humano, reflexo da própria natureza do Mediador, Jesus Cristo.

Essa concepção angular do tempo tem implicações existenciais profundas. Se o tempo é estruturado por este encontro dinâmico, então cada momento presente é um potencial vértice, um *kairos*, um ponto de encontro real entre a graça divina que se oferece e a liberdade humana que é chamada a responder. O passado não é simplesmente deixado para trás, mas é redimido e assumido pela memória em Cristo (anamnese litúrgica e pessoal), tornando-se fonte de gratidão e aprendizado. O futuro não é um destino cego ou uma utopia imanente, mas é antecipado na esperança teologal Nele (dimensão escatológica), orientando as ações presentes. Contudo, é no presente – o único tempo que realmente possuímos – que a salvação se atualiza, a decisão se impõe e a comunhão com Deus se realiza. Isso confere ao instante presente uma densidade, uma urgência e uma responsabilidade singulares, ecoando a advertência evangélica à vigilância (cf. Mt 24,42-44).

Talvez aqui resida uma conexão profunda com a crítica de Josef Pieper ao "mundo do trabalho total" e sua apaixonada defesa do ócio contemplativo como fundamento da cultura.[20] O tempo angular, por sua própria natureza, resiste a ser instrumentalizado pela lógica puramente funcional, produtivista e imanente do *chronos* secularizado. Ele não é apenas tempo *para* fazer coisas, mas tempo *para* ser, para encontrar, para acolher, para responder. Ele convida a uma atitude de receptividade atenta, de escuta da Palavra, de contemplação da ação de Deus, de celebração gratuita – atitudes próprias do ócio nobre defendido por Pieper, que encontra sua expressão máxima no culto divino. O tempo angular é, em sua essência, um tempo litúrgico, mesmo quando vivido fora das celebrações formais.

Podemos ainda vislumbrar uma ligação com a ênfase de E. Michael Jones na centralidade do Logos para a compreensão da história e da realidade.[21] Se Cristo é o Logos eterno encarnado, a Razão, a Palavra e o Sentido último que subjazem e ordenam toda a realidade criada, então o

tempo angular pode ser visto como a própria estrutura temporal informada e reordenada por este Logos. Não é um tempo caótico, absurdo ou arbitrário, mas um tempo intrinsecamente significativo, inteligível e orientado, porque articulado em torno Daquele que é o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim (cf. Ap 22,13). A história humana, nessa visão, torna-se o palco dramático da interação entre o Logos divino que se oferece e a liberdade humana que O acolhe ou O rejeita.

Em síntese, o tempo angular é a proposta conceitual para nomear e descrever a concepção especificamente cristã da temporalidade na era pós-Encarnação. É um tempo definido pelo encontro dinâmico entre a descida da graça divina e a subida da resposta humana, articulado na pessoa de Jesus Cristo, o vértice que une o céu e a terra. Ele integra e supera dialeticamente as visões cíclica e linear, conferindo ao tempo uma qualidade intrinsecamente escatológica e sacramental, onde cada instante é uma oportunidade única de viver na presença do eterno que irrompeu na história. A manifestação mais concreta, visível e privilegiada desta temporalidade angular encontra-se, como veremos detalhadamente no próximo capítulo, no coração palpitante da vida da Igreja: a sagrada liturgia.

O coração do Tempo Angular – Liturgia e Eucaristia

Se o tempo angular, como definimos no capítulo anterior, descreve a nova geometria espiritual inaugurada por Cristo – essa articulação dinâmica entre a descida da graça divina e a ascensão da resposta humana, com Cristo como vértice –, então a sagrada liturgia da Igreja, e de modo superlativo a celebração Eucarística, constitui o seu epicentro vivo, o coração pulsante onde essa temporalidade única é não apenas simbolizada, mas vivida, celebrada e tornada sacramentalmente eficaz. A liturgia não é um mero apêndice devocional ou um conjunto de cerimônias externas na vida cristã; ela é, na perspectiva aqui desenvolvida, a atualização contínua do tempo angular, o espaço sacramental por excelência onde a Igreja, Corpo de Cristo, experimenta de forma mais intensa e concreta a articulação entre o "já" da salvação realizada em Cristo e o "ainda não" da consumação final no Reino de Deus.

É fundamental, para apreender a profundidade temporal da liturgia, superar uma visão meramente cronológica ou psicológica. A ação litúrgica, especialmente a Santa Missa, transcende a categoria de simples recordação subjetiva ou repetição ritualística de eventos passados. Como insistiu o filósofo Dietrich von Hildebrand ao defender a objetividade, a transcendência e a sacralidade do rito contra as tendências de subjetivização, a liturgia não é primariamente expressão dos sentimentos ou ideias da comunidade reunida, mas participação na

ação objetiva e santificadora de Cristo Cabeça na e através da sua Igreja Corpo.[22] Por isso, a liturgia opera numa temporalidade própria, o *tempus liturgicum* ou *tempus Ecclesiae*, que, embora inserido no *chronos* histórico, é qualitativamente distinto dele. É um tempo santificado, permeado pela presença do eterno.

Quando a Igreja celebra os mistérios de Cristo – seja no ciclo diário do Ofício Divino, no ciclo semanal do Domingo (Dia do Senhor, Páscoa semanal), ou no grande ciclo anual que revive os eventos da vida de Cristo (Advento, Natal, Tempo Comum, Quaresma, Tríduo Pascal, Tempo Pascal) – ela não está apenas "lembrando" algo que aconteceu há dois mil anos. Pelo poder do Espírito Santo, ela está entrando novamente nesse evento salvífico, tornando-o presente e atuante para a assembleia reunida. Este é o significado profundo da *anamnese* litúrgica, um conceito chave na teologia sacramental. Na Oração Eucarística, após a consagração, a Igreja proclama: "Anunciamos, Senhor, a vossa morte, proclamamos a vossa ressurreição. Vinde, Senhor Jesus!" ou fórmulas semelhantes.

Esta não é uma mera recordação psicológica do passado, mas uma memória eficaz, um memorial sacramental que torna presente e atuante, aqui e agora (*hic et nunc*), a obra redentora de Cristo, particularmente seu único e irrepetível Mistério Pascal (Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão). A anamnese representa, assim, o movimento ascendente do tempo angular: a Igreja, recordando os *magnalia Dei* (as grandes obras de Deus), eleva sua prece, seu louvor e sua oferta (unida ao sacrifício de Cristo) em direção ao Pai.

Complementar e inseparável da anamnese, e igualmente essencial para a dinâmica do tempo angular na liturgia, é a *epiclese*, a invocação solene do Espírito Santo. Na maioria das Orações Eucarísticas, há uma dupla epiclese: uma sobre as oferendas de pão e vinho, antes da narrativa da instituição, para que se tornem o Corpo e Sangue de Cristo; e outra sobre a assembleia reunida, após a anamnese, para que, ao comungar o Corpo de Cristo, os fiéis se tornem um só corpo Nele, transformados pelo mesmo Espírito. Se a anamnese é o movimento da Igreja que recorda e oferece, elevando-se a Deus, a epiclese representa o movimento descendente de Deus que responde, enviando o seu Espírito Santificador. É o momento em que a graça divina desce de forma palpável, a eternidade toca visivelmente (sob os véus sacramentais) o tempo, e a ação de Deus consagra as oferendas e santifica a comunidade. A interação intrínseca entre anamnese e epiclese na estrutura da grande Oração Eucarística manifesta plasticamente a geometria do tempo angular: a subida da memória e da oferta humana encontra a descida transformadora da graça e da presença divina, tudo convergindo em Cristo, presente no sacramento.

No ápice desta dinâmica encontra-se, evidentemente, a Santíssima Eucaristia. Ela é, por

excelência, o sacramento do tempo angular. Nela, a irrupção do eterno no tempo, inaugurada na Encarnação e consumada na Páscoa, perpetua-se de forma sacramental ao longo da história da Igreja. A doutrina da presença real de Cristo sob as espécies do pão e do vinho – não uma presença meramente simbólica ou espiritual, mas substancial (transubstanciação) – significa que o Eterno se faz presente de modo único e incomparável no aqui e agora da celebração. Como Joseph Ratzinger frequentemente apontava, a Eucaristia é a "prolepse do fim", uma antecipação real e substancial do banquete escatológico no Reino dos Céus. Nela, o tempo da Igreja já participa da eternidade do Reino, o futuro glorioso já se torna presente sob o véu sacramental.[23] Cada celebração Eucarística é, portanto, um vértice agudo no tempo angular, um ponto de máxima intensidade onde o passado redentor (a memória eficaz da Paixão e Ressurreição), o presente santificado (a comunhão real com Cristo Ressuscitado e com os irmãos) e o futuro glorioso (o penhor da vida eterna e a antecipação da Parusia) convergem de forma admirável e transformadora. É o "sacramento da piedade, sinal de unidade, vínculo da caridade, banquete pascal em que Cristo é recebido como alimento, a alma é cumulada de graça e nos é dado o penhor da glória futura" (Sacrosanctum Concilium, 47).[24]

Essa compreensão da liturgia como coração do tempo angular ressoa profundamente com a defesa do ócio (no sentido clássico de *skholé* ou *otium*) feita por Josef Pieper como fundamento da cultura.[25] A celebração litúrgica é o ato de "ócio" por excelência, no sentido mais nobre que Pieper lhe atribui: uma interrupção deliberada da lógica utilitária e produtivista do *chronos* profano para abrir espaço à contemplação gratuita, à adoração, à festa comunitária e ao culto divino. É um tempo que não "serve" primariamente para produzir algo externo, mas para "ser com" Deus e com os irmãos, para celebrar a salvação recebida como dom e antecipar a glória futura. É um tempo de receptividade, de escuta da Palavra, de ação de graças (Eucaristia significa "ação de graças"). Por isso, argumenta Pieper, o culto divino é o verdadeiro fundamento da cultura humana autêntica, pois reorienta o tempo e a atividade humana para a sua fonte e fim últimos em Deus, libertando-os da tirania do funcionalismo imanente.

Assim, a liturgia, centrada na Eucaristia e desdobrada no ritmo do Ano Litúrgico, não é uma fuga do tempo histórico, mas a sua redenção e transfiguração a partir de dentro. Ela ensina a Igreja e cada fiel a viver conscientemente no tempo angular, reconhecendo a presença ativa de Deus na história através de Cristo e do Espírito, e orientando toda a existência para a comunhão com a eternidade. É na celebração comunitária dos mistérios de Cristo que o cristão aprende a navegar a tensão dinâmica entre o "já" da graça recebida e o "ainda não" da glória esperada, encontrando no presente sacramental a força, o sentido e a direção para a sua peregrinação histórica. A liturgia torna-se, assim, a escola permanente e o coração vital da temporalidade

cristã, o lugar onde a geometria da salvação se atualiza continuamente, moldando a identidade e a missão da Igreja no mundo.

O ser humano no Tempo Angular

A experiência litúrgica, como exploramos no capítulo anterior, constitui o coração pulsante do tempo angular, o espaço sacramental onde a Igreja, como comunidade e Corpo de Cristo, vive de forma mais intensa e objetiva a articulação entre o eterno e o temporal. No entanto, essa temporalidade redimida não se restringe aos muros da celebração ou aos momentos explicitamente sagrados; ela é chamada a irradiar para toda a existência humana, moldando profundamente a autocompreensão do cristão (a sua antropologia vivida) e orientando a sua vivência espiritual concreta no meio do mundo. Compreender o tempo como angular implica, portanto, revisitar as bases da antropologia teológica cristã e extrair as suas consequências práticas para a vida espiritual individual e coletiva, enfrentando os desafios de habitar este tempo no contexto contemporâneo.

No cerne da antropologia teológica cristã, particularmente como desenvolvida na grande tradição patrística e escolástica e retomada por pensadores como Joseph Ratzinger, encontra-se a visão do ser humano como uma criatura única, feita "à imagem e semelhança de Deus" (Gn 1,26-27). Esta afirmação fundamental significa que o ser humano não é um produto aleatório da evolução ou um mero feixe de impulsos biológicos e sociais, mas um ser dotado de inteligência, vontade e liberdade, constitutivamente relacional e intrinsecamente orientado para o seu Criador. O ser humano é *capax Dei*, capaz de Deus, portador de um desejo natural e inextinguível de verdade, de bem, de beleza e, em última análise, de infinito, que nenhuma realidade finita ou intramundana pode satisfazer plenamente.[26] Como expressou Santo Agostinho de forma lapidar e existencialmente pungente no início das *Confissões*: "Fizeste-nos para Ti, Senhor, e o nosso coração anda inquieto enquanto não descansar em Ti".[27] Essa inquietude fundamental (*inquietum cor*), essa busca incessante por um sentido último e uma plenitude que transcendem o horizonte do tempo e do espaço, revela a estrutura escatológica inerente à própria natureza humana. Longe de ser apenas uma doutrina sobre eventos futuros, a escatologia é, como sugere Ratzinger, a chave para a compreensão da verdadeira antropologia: o homem é um ser que só se compreende plenamente a partir do seu fim último em Deus, a sua vocação à comunhão eterna.

É precisamente neste ponto que a concepção do tempo angular encontra a sua ressonância antropológica mais profunda e significativa. Se o ser humano é fundamentalmente um ser em relação com o Eterno, um peregrino em busca da Pátria Celeste, então a estrutura temporal que melhor expressa a possibilidade e a dinâmica dessa relação não pode ser nem o ciclo fechado

sobre si mesmo do eterno retorno (que anula a liberdade e a novidade), nem a linha meramente horizontal e imanente do progresso secular (que ignora a transcendência e o fim último). O tempo angular, com o seu duplo movimento característico – a descida gratuita da graça divina que busca o homem e a subida da resposta humana que, capacitada pela graça, busca a Deus – reflete a própria dinâmica da história da salvação e da relação pessoal entre Deus e a alma. É o tempo feito à medida do encontro, o espaço-tempo da aliança vivida, da liberdade que responde ao Amor.

Viver conscientemente neste tempo angular, portanto, transforma radicalmente a forma como o cristão se situa na história e experimenta o seu próprio presente. Supera-se, por um lado, a tentação de uma nostalgia paralisante por um passado idealizado – seja ele o paraíso perdido, a Igreja primitiva ou uma suposta "idade de ouro" da cristandade – que pode levar ao imobilismo ou ao ressentimento. Supera-se, por outro lado, a tentação de uma fuga para um futuro utópico puramente terreno (ideologias políticas) ou uma ansiedade escatológica desencarnada que despreze o valor e as tarefas do instante presente. O foco da espiritualidade cristã desloca-se para o presente sacramental – o "hoje" da salvação (cf. Hb 3,13), o momento atual como lugar privilegiado do encontro com o Deus vivo, da escuta da sua Palavra e da resposta à sua graça. Como nos ensina a própria estrutura da liturgia (Capítulo 4), o passado é recordado eficazmente na anamnese (tornando-se fonte de gratidão e força) e o futuro é antecipado com esperança na prolepse escatológica (orientando a ação presente), mas ambos convergem na intensidade e na responsabilidade do presente vivido sob o olhar de Deus.

Essa valorização radical do presente, no entanto, não implica de forma alguma passividade, quietismo ou acomodação com o status quo. Pelo contrário, o tempo angular é um tempo carregado de responsabilidade, de urgência missionária e de combate espiritual. A advertência evangélica constante à vigilância – "Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora" (Mt 25,13); "Estai preparados" (Lc 12,40) – ressoa com particular força nesta perspectiva. Cada instante é simultaneamente dom gratuito de Deus e tarefa confiada à liberdade humana. É uma oportunidade única de acolher a graça que desce e de responder com a fé que sobe, colaborando ativamente com o desígnio salvífico de Deus. Não se trata de um tempo vazio a ser preenchido com um ativismo frenético e puramente humano – aqui a crítica de Josef Pieper ao "mundo do trabalho total" e à primazia da *vita activa* sobre a *vita contemplativa* mantém toda a sua pertinência[28] – mas sim de um tempo denso, prenhe de significado, a ser vivido com atenção interior, discernimento espiritual e prontidão para a ação de Deus e para as exigências éticas concretas que dela decorrem (o amor ao próximo, a busca da justiça, o cuidado com a criação). A esperança cristã, neste quadro, não é uma espera passiva e alienada, mas uma virtude dinâmica, uma colaboração ativa com a graça divina na construção paciente e perseverante do Reino de

Deus, que já está misteriosamente presente no meio de nós e caminha para a sua plena manifestação.

Neste contexto, a oração pessoal e comunitária, juntamente com a vida sacramental (especialmente a Eucaristia e a Reconciliação), tornam-se as ferramentas essenciais, os "pulmões" espirituais para respirar e navegar no tempo angular. São elas que afinam a sensibilidade da alma para perceber a presença e a ação discreta da graça divina nos acontecimentos cotidianos e que fortalecem a vontade para a resposta ascendente da fé, da esperança e da caridade. A participação frequente e consciente na Eucaristia, coração do tempo angular, alimenta, configura e unifica toda a existência cristã segundo essa geometria da salvação. A prática perseverante das virtudes teologais – fé, esperança e caridade – infundidas por Deus no Batismo e alimentadas pelos sacramentos e pela oração, torna-se o modo concreto de habitar este tempo: a fé que reconhece a presença do eterno no frágil presente e adere à verdade revelada; a esperança que confia nas promessas de Deus e orienta toda a vida para a consumação futura na comunhão com Ele; e a caridade, "vínculo da perfeição" (Cl 3,14), que traduz o encontro vertical com Deus em amor efetivo e serviço generoso ao próximo, especialmente aos mais necessitados, nos quais Cristo mesmo se faz presente (cf. Mt 25,40).

Em última análise, viver no tempo angular é abraçar com realismo e esperança a condição de *homo viator*, de peregrino neste mundo. É ter a consciência clara, como ensinava Santo Agostinho, de que somos cidadãos de duas cidades – a terrena e a celeste – e que a nossa pátria definitiva não é deste mundo (cf. Jo 18,36; Hb 13,14). No entanto, essa consciência não leva à fuga do mundo ou ao desprezo das realidades terrenas, mas a um compromisso renovado com a transformação do mundo a partir de dentro, segundo os valores do Evangelho, já experimentando neste mundo, através da fé e dos sacramentos, os sinais, as primícias e o penhor da eternidade futura. É encontrar o ponto de equilíbrio dinâmico entre a imanência e a transcendência, entre o engajamento histórico e a orientação escatológica, reconhecendo em cada instante, por mais banal ou difícil que pareça, a possibilidade sempre aberta do encontro transformador com Aquele que é o Senhor do tempo e da eternidade, Jesus Cristo.

A Pedra Angular do Tempo

A compreensão do tempo angular, como essa dinâmica de encontro sacramental entre a condescendência divina e a resposta humana articulada em Cristo, encontra uma ressonância imagética e uma profundidade teológica particularmente ricas na célebre metáfora bíblica de Cristo como a "pedra angular" (*lithos akrogōniaios* em grego, *lapis angularis* em latim). Esta

imagem, com raízes no Antigo Testamento (cf. Is 28,16; Sl 118,22), é significativamente retomada pelo próprio Jesus na parábola dos vinhateiros homicidas (cf. Mt 21,42; Mc 12,10-11; Lc 20,17) e subsequentemente aplicada a Ele de forma explícita e central pelos Apóstolos em sua pregação e escritos (cf. At 4,11; 1Pd

2,4-7; Ef 2,20-22). Ela se torna, assim, um pilar fundamental da cristologia e da eclesiologia neotestamentárias. Argumentamos aqui que essa poderosa metáfora arquitetônica carrega também uma profunda potência temporal, iluminando de modo singular a natureza de Cristo como o eixo ontológico sobre o qual se estrutura, se sustenta e se orienta o próprio tempo redimido, o tempo angular.

No seu sentido arquitetônico original, a pedra angular era a pedra fundamental, cuidadosamente escolhida e precisamente colocada no ângulo de um edifício, servindo simultaneamente de base, ponto de união e alinhamento para toda a construção. Era o ponto de convergência das linhas estruturais, garantindo a coesão, a estabilidade e a orientação correta do conjunto. Sem ela, as paredes permaneceriam separadas, instáveis, desalinhadas. Simbolicamente, portanto, ela representa o elemento essencial, o princípio unificador indispensável que confere forma, solidez e propósito àquilo que, sem ela, permaneceria disperso, caótico ou sem sentido. Aplicada a Cristo na tradição cristã, a imagem O designa inequivocamente como o fundamento único e indispensável sobre o qual se edifica o novo e definitivo templo espiritual – não mais feito de pedras materiais, mas de "pedras vivas" (1Pd 2,5) – , que é a Igreja, o Corpo de Cristo, a nova humanidade reconciliada com Deus e entre si (cf. Ef 2,14-22).

Contudo, a função da pedra angular, especialmente na rica exegese patrística, transcende a mera ideia de uma fundação estática. Ela é também, e talvez principalmente, o ponto de articulação dinâmica, o vértice que une e mantém coesas diferentes paredes, diferentes planos, diferentes direções. Santo Agostinho, por exemplo, comenta que Cristo é a pedra angular porque uniu em Si mesmo os dois povos, judeus e gentios, como duas paredes que vêm de direções diferentes, mas se encontram e se unem Nele.[29] Outros Padres veem Nele a união do Antigo e do Novo Testamento, ou mesmo do céu e da terra. É precisamente esta dimensão dinâmica de articulação e unificação que nos permite estender a metáfora para a compreensão da estrutura do tempo angular. Se o tempo angular, como propusemos, é definido pelo encontro dinâmico do movimento descendente da graça de Deus e do movimento ascendente da resposta humana, então Cristo, a pedra angular, é o próprio Vértice vivo onde esses dois movimentos se encontram, se unem e se articulam de forma indissolúvel. Ele é o ponto de inflexão absoluto da história, o lugar ontológico onde o eterno (Deus) se une ao temporal (humanidade) na união hipostática. Assim como a pedra angular define a geometria e a solidez do edifício, Cristo define a nova geometria

espiritual do tempo: Ele é o eixo vertical da graça que desce do céu (*kenosis*) e, simultaneamente, o ponto de partida e o caminho para a ascensão da humanidade redimida a Deus (*anástasis*, ressurreição e glorificação).

Nesta perspectiva, Cristo não é apenas o centro cronológico da história (o ponto que divide o "antes" e o "depois"), como já percebido por Agostinho e pela própria datação cristã do tempo, mas Ele é, muito mais profundamente, o seu centro estrutural, ontológico e teleológico. Ele é Aquele que confere sentido último, coesão interna e orientação final a todo o fluxo temporal da criação e da história humana. Como argumenta E. Michael Jones em sua obra *Logos Rising*, Cristo é o Logos eterno encarnado, a Razão, a Palavra e o Sentido que subjazem, sustentam e ordenam toda a realidade criada.[30] A história humana, antes Dele, pode ser vista como a longa e muitas vezes confusa preparação das fundações e a extração das pedras; com a Sua vinda, a Pedra Angular definitiva é assentada por Deus, e todo o edifício do tempo começa a ser reconstruído sobre este fundamento seguro e eterno, orientado para a sua consumação final Nele, quando Deus será "tudo em todos" (1Cor 15,28). O tempo, a partir de Cristo, torna-se intrinsecamente "cristoforme", estruturado e permeado pela Sua presença sacramental e pelo Seu senhorio sobre a história.

A dramática rejeição da pedra angular pelos "construtores" (as autoridades religiosas e políticas do seu tempo), mencionada no Salmo 118 e enfatizada por Jesus na conclusão da parábola, adquire também uma dimensão temporal e teológica crucial. A Paixão e a Morte de Cruz de Jesus, que foram "escândalo para os judeus e loucura para os gentios" (1Cor 1,23), representam o momento paradoxal e trágico em que a história humana, em sua liberdade ferida pelo pecado e manipulada por poderes hostis ao Logos, rejeita o seu próprio Fundamento, o seu Sentido último, a própria Fonte da sua existência e salvação. No entanto, é precisamente nessa rejeição, nesse aparente

fracasso e absurdo histórico, que a Pedra Angular revela a sua invencível força divina e o seu amor incompreensível. A Ressurreição transforma radicalmente a pedra rejeitada e humilhada na Pedra Angular exaltada e glorificada, fundamento inabalável da nova criação e fonte de vida eterna. A Cruz, portanto, torna-se, no mistério insondável do desígnio divino, o vértice mais agudo e paradoxal do tempo angular: o ponto onde o amor divino que desce até ao extremo da morte de cruz encontra a resposta humana perfeita na obediência filial de Cristo, elevando essa mesma humanidade à máxima união com Deus. É a "dobra" decisiva do tempo, como sugerido no esboço original deste ensaio, o momento em que o tempo é atravessado, assumido e redimido pela eternidade do amor sacrificial de Deus em Cristo.

Assim, o tempo angular é intrinsecamente pascal; ele nasce da Cruz e da Ressurreição e

carrega permanentemente a marca indelével deste Mistério. Não é um tempo neutro, homogêneo ou indiferente, mas um tempo qualitativamente novo, marcado pela vitória definitiva de Cristo sobre o pecado, a morte e o demônio. É um tempo de reconciliação, de nova criação, de presença do Espírito Santo. Como Joseph Ratzinger enfatiza repetidamente, a escatologia (a realidade do fim) irrompeu na história com Cristo, e todo o tempo subsequente da Igreja vive sob o raio luminoso e transformador dessa presença escatológica.[31] Neste tempo pascal, cada instante, vivido na fé e na graça, torna-se uma oportunidade para que o fiel, como "pedra viva", se una à Pedra Angular na construção contínua do templo espiritual (cf. 1Pd 2,5). Essa edificação não é apenas espacial (a estrutura visível da Igreja), mas também profundamente temporal: o próprio tempo humano, com suas alegrias e tristezas, trabalhos e descansos, está sendo santificado, reordenado e orientado para a sua plenitude em Cristo.

Os Padres da Igreja, ao comentarem a imagem da pedra angular, frequentemente exploraram suas múltiplas ressonâncias. Além da já mencionada união dos judeus e gentios, viram nela a união das duas naturezas, divina e humana, na única Pessoa de Cristo; a união do céu e da terra; a união da Lei e da Graça; a união do Antigo e do Novo Testamento. Todas essas dimensões de unificação e convergência podem ser aplicadas analogicamente à temporalidade. Em Cristo, a Pedra Angular, as linhas aparentemente dispersas e fragmentadas da história humana, as esperanças muitas vezes obscuras dos profetas, os ciclos repetitivos da natureza, os anseios mais profundos das filosofias e religiões, encontram o seu ponto de convergência, de purificação, de cumprimento e de reordenação definitiva. Ele é a Articulação perfeita que une o passado redimido e o futuro prometido no presente sacramental da graça.

Afirmar, portanto, que Cristo é a Pedra Angular do tempo é reconhecer que Ele é o princípio estruturante, o eixo ontológico e o fim último da história redimida. Nele, o tempo não apenas corre linearmente ou gira ciclicamente, mas se curva – se inclina em adoração, se eleva em resposta, se orienta decisivamente em direção à eternidade. Viver no tempo angular é, em última instância, viver sobre este Fundamento inabalável, permitindo que a nossa própria existência temporal, pessoal e comunitária, seja continuamente moldada, alinhada e orientada por Ele, construindo com Ele, pela força do Espírito Santo, o Reino de Deus que já está misteriosamente entre nós e que caminha, na esperança ativa, para a sua plena manifestação na glória.

Conclusão: O Tempo Transfigurado

Ao longo deste percurso reflexivo, buscamos desvelar a singularidade da concepção cristã do tempo, propondo a noção de "tempo angular" como chave interpretativa para compreender a nova realidade temporal inaugurada pela Encarnação, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo.

Partindo da constatação das limitações inerentes às visões puramente cíclicas ou estritamente lineares que marcaram grande parte da história do pensamento humano, argumentamos que o cristianismo não apenas adota e aprofunda a linearidade histórica herdada de Israel, mas a transfigura radicalmente pela irrupção do eterno no coração do temporal.

O tempo angular, como o definimos, representa essa articulação dinâmica entre a condescendência divina que desce até à humanidade em Cristo e a resposta humana que, pela graça, ascende em direção a Deus. É um tempo estruturado pelo encontro, cuja geometria é definida pela pessoa de Cristo, a Pedra Angular que une o céu e a terra, a eternidade e a história. Vimos como essa concepção encontra sua expressão mais viva na liturgia, particularmente na Eucaristia, onde a memória eficaz do passado redentor (anamnese), a presença real do Ressuscitado no presente (comunhão) e a antecipação do futuro glorioso (escatologia) convergem sacramentalmente. A liturgia torna-se, assim, o coração pulsante e a escola desta temporalidade redimida.

Exploramos também as profundas implicações antropológicas desta visão. O ser humano, compreendido como *capax Dei*, encontra no tempo angular o espaço adequado para a realização da sua vocação ao encontro com o Eterno. Viver neste tempo implica uma espiritualidade da vigilância, da responsabilidade e da esperança ativa, centrada no presente sacramental como lugar privilegiado da decisão e da graça. A metáfora da Pedra Angular reforçou a ideia de Cristo não apenas como centro, mas como eixo estruturante deste tempo redimido, conferindo-lhe coesão, sentido e orientação escatológica.

Ao dialogar com pensadores como Santo Agostinho, Joseph Ratzinger, Santo Tomás de Aquino, Henri-Irénée Marrou, Christopher Dawson, Dietrich von Hildebrand, Josef Pieper e E. Michael Jones, buscamos fundamentar e enriquecer nossa análise, mostrando como diferentes facetas da tradição cristã contribuem para iluminar essa compreensão do tempo.

Em última análise, a proposta do tempo angular busca reafirmar que, para a fé cristã, o tempo não é um recipiente neutro nem uma força cega, mas uma dimensão fundamental da criação que foi assumida, redimida e transfigurada por Cristo. Ele tornou-se o meio através do qual a eternidade se comunica à história e a história é elevada à eternidade. Não é um tempo que corre inexoravelmente para o nada, nem um ciclo que se repete indefinidamente, mas um tempo grávido de sentido, orientado para a plenitude, um tempo que, em Cristo, já carrega em si as sementes da eternidade. Viver como cristão é, portanto, habitar conscientemente este tempo transfigurado, este tempo angular, construindo, instante a instante, sobre a Pedra Angular, o Reino que já veio e que ainda esperamos em sua glória definitiva.

***

Notas

1. A obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho é seminal para a compreensão da teologia cristã da história como um drama linear de salvação, em contraste com as visões cíclicas pagãs. ↩

2. Referência à análise de Joseph Ratzinger em sua obra *Escatologia: Morte e Vida Eterna*. ↩

3. Santo Tomás de Aquino, especialmente na *Suma Teológica*, oferece definições precisas de tempo e eternidade que fundamentam a distinção teológica clássica. ↩

4. Christopher Dawson, em obras como *Progresso e Religião*, analisa a relação intrínseca entre religião e cultura, argumentando sobre o papel central do cristianismo na formação da visão ocidental da história. ↩

5. Henri-Irénée Marrou, em *Teologia da História*, reflete sobre o sentido cristão da história, dialogando criticamente com filosofias imanentistas do progresso. ↩

6. Dietrich von Hildebrand, embora focado na fenomenologia dos valores e da liturgia (e.g., *Liturgy and Personality*), oferece insights sobre a qualidade do tempo vivido na experiência litúrgica. ↩

7. Josef Pieper, em *O Ócio como Fundamento da Cultura*, critica a redução do tempo à mera funcionalidade e defende a importância do tempo contemplativo e celebrativo, intrinsecamente ligado ao culto. ↩

8. E. Michael Jones, em *Logos Rising: A History of Ultimate Reality*, propõe uma leitura da história como manifestação e conflito em torno do Logos divino. ↩

9. Ver Christopher Dawson, *Progresso e Religião: Uma Investigação Histórica* (Progress and Religion: An Historical Enquiry). Dawson argumenta que "a religião é a chave da história" e que a relação de uma cultura com o divino determina sua estrutura social, sua arte e sua visão de mundo, incluindo a concepção de tempo. ↩

10. Platão, *Timeu*, 37d. ↩

11. Henri-Irénée Marrou, *Teologia da História*. Marrou critica as filosofias da história que anulam a liberdade e a contingência em nome de um determinismo cíclico ou

progressista, defendendo a visão cristã que valoriza a singularidade do evento e a responsabilidade pessoal. ↩

12. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus* (De Civitate Dei). A obra oferece uma interpretação abrangente da história universal como o palco da luta entre os que vivem segundo Deus e os que vivem segundo o mundo, orientada para um fim escatológico. ↩

13. Joseph Ratzinger, *Escatologia: Morte e Vida Eterna*. Esta ideia é central em sua abordagem, enfatizando a presença do fim na história a partir de Cristo, o que confere ao tempo cristão sua densidade escatológica. ↩

14. Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Ver especialmente os livros que tratam da história da salvação e da divisão das eras, onde Cristo aparece como o ponto central que ilumina todo o percurso histórico. ↩

15. Henri-Irénée Marrou, *Teologia da História*. Marrou insiste na necessidade de uma visão cristã da história que evite tanto um otimismo ingênuo no progresso quanto um pessimismo que despreze o valor do tempo presente como tempo da graça e da liberdade humana responsável, vivendo na tensão do "já" e do "ainda não". ↩

16. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10 (Sobre a Eternidade de Deus) e III,

qq. 1-59 (Tratado da Encarnação). Tomás estabelece as bases metafísicas para a distinção e a relação entre o Criador eterno e a criação temporal, e explora as consequências da União Hipostática. ↩

17. Joseph Ratzinger, *Escatologia: Morte e Vida Eterna*. A ideia da presença do fim na história é crucial para entender a natureza do tempo cristão como já inaugurado e, portanto, cada instante como potencialmente decisivo. ↩

18. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XI. A análise da experiência subjetiva do tempo como distensão da alma (memória, atenção, expectativa) permanece um marco filosófico fundamental, que o tempo angular assume e complementa com a dimensão objetiva da graça. ↩

19. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10 (Sobre a Eternidade de Deus) e questões relacionadas sobre a criação e o tempo. A clareza metafísica de Tomás ao distinguir eternidade (Deus) e tempo (criação) é essencial para evitar panteísmo ou a confusão entre os níveis de ser ao pensar a relação Deus-tempo. ↩

20. Josef Pieper, *O Ócio como Fundamento da Cultura*. A defesa do ócio como

atitude contemplativa, festiva e receptiva, intrinsecamente ligada ao culto, contrasta com a visão puramente funcional e produtivista do tempo, ressoando com a qualidade não-utilitária do tempo angular como espaço primordialmente de graça e encontro. ↩

21. E. Michael Jones, *Logos Rising: A History of Ultimate Reality*. A centralidade do Logos como princípio ordenador da realidade pode ser estendida à própria estrutura do tempo redimido, que encontra em Cristo seu sentido e sua coesão. ↩

22. Dietrich von Hildebrand, *Liturgy and Personality* e *The Sacred Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Hildebrand defende a liturgia como um encontro objetivo com o sagrado que possui uma força transformadora intrínseca sobre a personalidade, em contraste com abordagens que a reduzem a expressão subjetiva ou ferramenta pedagógica. ↩

23. Joseph Ratzinger, *Escatologia: Morte e Vida Eterna* e *Teologia da Liturgia*. A Eucaristia é frequentemente interpretada por Ratzinger como o lugar onde a escatologia se torna presente, o futuro irrompe no presente, antecipando sacramentalmente o Reino. ↩

24. Concílio Vaticano II, Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 47. Este documento magisterial oferece uma rica síntese teológica da Eucaristia, ressaltando suas dimensões de memorial, presença, sacrifício, comunhão e penhor da glória futura. ↩

25. Josef Pieper, *O Ócio como Fundamento da Cultura* (Leisure: The Basis of Culture). Pieper argumenta que a capacidade para o ócio (entendido como contemplação, celebração, culto) é essencial para a dignidade humana e a verdadeira cultura, contrapondo-se à absolutização do trabalho (*ratio utilitatis*) no mundo moderno. A liturgia é a forma mais elevada desse ócio. ↩

26. A antropologia de Joseph Ratzinger, presente em obras como *Introdução ao Cristianismo* e em suas encíclicas papais (e.g., *Deus Caritas Est*, *Spe Salvi*), enfatiza a natureza relacional do ser humano, sua abertura constitutiva ao transcendente (o *desiderium naturale videndi Deum* da tradição) e a necessidade da graça para alcançar seu fim último. ↩

27. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro I, 1. Esta frase icônica encapsula a visão agostiniana da condição humana como fundamentalmente orientada para Deus e inquieta até encontrar Nele o seu repouso. ↩

28. Josef Pieper, *O Ócio como Fundamento da Cultura* e *Felicidade e*

Contemplação. Pieper critica a redução moderna da vida humana ao trabalho e à utilidade (*negotium*), defendendo a primazia da contemplação (*otium*, *theoria*) como a atividade mais propriamente humana e fonte de verdadeira felicidade e cultura. A espiritualidade do tempo angular valoriza o presente não como mera matéria- prima para produção, mas como espaço de receptividade à graça e de encontro contemplativo. ↩

29. Santo Agostinho, *Sermão 218*, 12. Agostinho desenvolve a imagem de Cristo como a pedra angular que une os dois povos, judeu e gentio, como duas paredes vindas de direções opostas. ↩

30. E. Michael Jones, *Logos Rising: A History of Ultimate Reality*. A tese central do livro é que a história humana é fundamentalmente o palco do desdobramento e do conflito em torno do Logos divino, que encontra sua plena manifestação em Cristo. ↩

31. Joseph Ratzinger, *Escatologia: Morte e Vida Eterna* e *Jesus de Nazaré*. A presença do *eschaton* em Cristo e suas implicações para a compreensão do tempo presente e da missão da Igreja são temas recorrentes em sua obra. ↩

Sobre o autor

***Maike Cabral*, professor e escritor**

Instagram: @maikecgc

Canal do Youtube: https://www.youtube.com/@maikecgc

Substack: https://substack.com/@maikecabral

Site: https://realidade-e-seu-contrario.webnode.page/

Contato: maikecabral3@gmail.com